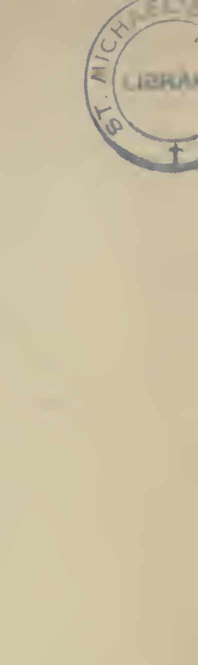
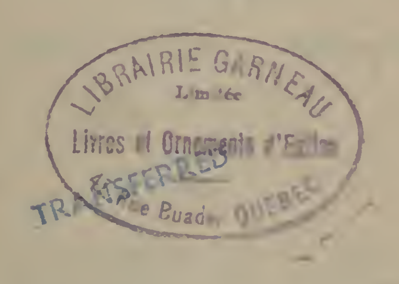

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 01908207 2



Robert Pollock

Saint Ignatius Loy

LE POINT DE DÉPART DE LA MÉTAPHYSIQUE



MUSEUM LESSIANUM

PUBLICATIONS

dirigées par

des Pères de la Compagnie de Jésus

LOUVAIN

SECTION ASCÉTIQUE ET MYSTIQUE.
SECTION THÉOLOGIQUE.
SECTION PHILOSOPHIQUE.
SECTION MISSIOLOGIQUE.

Direction : MUSEUM LESSIANUM, *11, rue des Récollets, Louvain (Belgique).*
Dépositaire : *E. DESBARAX, Libraire, 24, rue de Namur, Louvain.*

MUSEUM LESSIANUM — SECTION PHILOSOPHIQUE

LE POINT DE DÉPART

DE LA

MÉTAPHYSIQUE

LEÇONS SUR LE DÉVELOPPEMENT HISTORIQUE ET THÉORIQUE
DU PROBLÈME DE LA CONNAISSANCE

PAR

J. MARÉCHAL, S. J.
Docteur en Sciences
Professeur de Philosophie au *Collège Philosophique et Théologique*
de la Compagnie de Jésus à Louvain.

CAHIER V.

Le Thomisme devant la Philosophie critique

Éditions du MUSEUM LESSIANUM
ASSOCIATION SANS BUT LUCRATIF
11, rue des Récollets, LOUVAIN.

Librairie FÉLIX ALCAN
108, boulevard St-Germain
PARIS (VI)

1926

IMPRIMI POTEST:
Bruxellis, die 20 novembris, 1924.
FERD. WILLAERT, S. J.
Praepositus Prov. Belgicae.

IMPRIMI POTEST:
Brugis, die 23 martii 1926.
H. VAN DEN BERGHE
Vic. gen.

Avant-Propos.

Il n'est peut-être pas, en philosophie, de questions plus épineuses, plus sujettes à malentendu, que les problèmes d'épistémologie. Nous ne redoutons guère, avouons-le, que des lecteurs attentifs, abordant ce Cahier sans préventions et avec une certaine connaissance déjà des problèmes en cause, se méprennent bien gravement sur notre pensée. L'accueil presque universellement sympathique réservé aux Cahiers précédents nous enhardit à cette confiance. Néanmoins, pour diminuer encore, si possible, le risque d'être mal compris, nous grouperons ici, par manière d'Avant-propos, quelques éclaircissements que nous souhaitons utiles sans laisser de les espérer superflus.

I.

1. D'abord, ce Cahier n'offre point un tableau d'ensemble de la philosophie thomiste, ni même seulement de la noétique thomiste. Plusieurs problèmes importants de logique — réalité du monde physique, valeur des concepts abstraits génériques et spécifiques, objet et méthode des sciences positives, etc. — ne seront traités que dans la mesure où ils intéressent notre thème principal: la possibilité de l'affirmation métaphysique. Pourquoi, du reste, aurions-nous tâché à refaire les exposés excellents qui existent, et qui sont universellement appréciés: tels (pour ne mentionner que deux ou trois ouvrages généraux écrits en français) le magistral *S. Thomas d'Aquin* du R. P. Sertillanges, O. P.; ou encore, le livre brillant et vigoureux du regretté P. Pierre Rousselot, S. J., *L'intellectualisme de S. Thomas;* ou bien: *Le Thomisme* de M. Gilson, résumé historique clair, exact et rapide des doctrines philosophiques de S. Thomas; ou enfin, si l'on cherche en même temps une élaboration didactique de ces doctrines, le grand *Cours de philosophie* publié par le cardinal Mercier et ses collaborateurs?

2. Le but spécial de nos pages est exprimé dans le sous-titre qu'elles portent: *Le Thomisme devant la Philosophie critique.*

Cette étude comparative ne vise point à l'actualité immédiate: par

« Thomisme » nous entendons l'œuvre de S. Thomas lui-même, directement interprétée, et par « philosophie critique » le criticisme kantien, dans sa forme historique, tel que l'ont décrit nos Cahiers III et IV.

Faut-il dire que nous n'avons aucune velléité de renier le dessein que nous annoncions dès l'Introduction générale de cet ouvrage: « Si nos connaissances directes, disions-nous alors, ne vont pas, d'emblée, atteindre l'objet en soi, nous demeurons, de droit, confinés à l'intérieur du sujet comme tel, nous sommes emmurés dans le relatif, et aucun artifice de démonstration ne nous permettra de « jeter un pont » vers l'extérieur et l'absolu. Loin de nous, par conséquent, la pensée de rouvrir ici la décevante *quaestio de ponte*... Si nous atteignons la vérité métaphysique, ce sera, en dernière analyse, à la lumière d'une évidence objective immédiate » (*Cahier I*, p. VIII). « Mais, ajoutions-nous, tout n'est peut-être pas dit par là » (*Ibid.*); car l'ontologisme cartésien se réclame également de l'évidence objective immédiate: on conviendra que c'est là, pour le moins, un allié compromettant. D'autre part, contre les adversaires de la métaphysique, nous ne songions pas non plus à nous rendre la tâche trop légère: « On ne surmonte vraiment une erreur qu'en y faisant éclater la contradiction; ... l'affirmation métaphysique, pour s'opposer victorieusement au relativisme, doit revêtir une nécessité « théorique », et non pas seulement une nécessité « morale » ou « pratique ». (*Ibid.*, p. IX)

Ce volume doit achever de dégager notre parole, en ce qui concerne l'agnosticisme kantien.

Il y a deux manières de revendiquer, devant les exigences méthodologiques de la Critique moderne, les droits du réalisme intellectualiste traditionnel: 1° Contester, en tout ou en partie, la légitimité des exigences critiques. 2° Montrer que le réalisme métaphysique y satisfait — fussent-elles, en soi, exagérées ou arbitraires.

De ces deux tactiques, également efficaces, la première n'exclut pas la seconde: nous les emploierons l'une et l'autre.

Déjà nous avions consacré quatre volumes à exposer dans quelle mesure les points de départ de la Critique de Kant furent commandés, historiquement et logiquement, par le relâchement fatal que subit la synthèse métaphysique à partir du XIV° siècle: si nous ne nous trompons, c'était bien là contester la légitimité absolue et universelle, sinon l'opportunité relative, des exigences méthodologiques du Kantisme. Dans ce V° tome, nous voudrions démontrer plus directement, par les doctrines mêmes, qu'un réalisme métaphy-

sique, fondé sur l'évidence première de l'affirmation ontologique, échappe à toute contradiction interne et peut se passer de tout étai artificiel. C'est encore là contester en fait la légitimité absolue des exigences critiques formulées par Kant.

Vers la fin du Cahier (Livre III), nous userons de la seconde tactique indiquée plus haut, c'est-à-dire que nous rechercherons si les postulats initiaux du Kantisme (*objet phénoménal* et *méthode transcendantale d'analyse*) ne recéleraient pas, quoi qu'en ait cru Kant, l'affirmation implicite d'un véritable *objet* métaphysique. Qu'il faille répondre à cette question par un oui ou par un non, la valeur permanente du réalisme ancien n'en demeure pas moins établie à nos yeux; nous ne jugeons pas toutefois ce surplus d'enquête totalement oiseux; car il y aurait bien quelque intérêt à constater que le réalisme métaphysique compénètre à tel point la pensée humaine qu'il est enveloppé déjà, de nécessité logique, dans la simple représentation « objective » d'une donnée quelconque.

Notre volume proposera donc, à l'appui du réalisme métaphysique, une double démonstration, l'une principalement doctrinale, l'autre principalement polémique. La première, partant du réalisme fondamental de la connaissance intellectuelle, tant directe que réfléchie (Livre II, Sect. I), traitera la connaissance elle-même comme un ensemble de relations ontologiques entre sujet et objet, et trouvera, dans ces relations ontologiques, la caractéristique logique de nos diverses facultés (Livre II, Sect. II et III). La seconde (Livre III), côtoyant d'abord le Kantisme pour le mieux dépasser, aura pour point d'arrivée cette même thèse de la valeur ontologique de l'intelligence qui constituait le point de départ de la première démonstration. Nous prions qu'on veuille bien, en lisant les Livres II et III, se souvenir de cette opposition de perspectives, qui confère une signification épistémologique très différente à des analyses partielles matériellement identiques.

3. Notre but même nous met dans la fâcheuse nécessité d'écrire à la fois pour plusieurs catégories de lecteurs, dont les habitudes d'esprit, les préoccupations philosophiques et la terminologie diffèrent notablement. Ce qui, à l'un, paraîtra un axiome ou un lieu commun, suscitera, chez l'autre, un premier mouvement interrogateur ou méfiant; tour à tour, le lecteur scolastique et le lecteur non-scolastique estimeront superflus, voire naïfs, certains développements auxquels nous nous résignerons, ou bien, au contraire, jugeront trop brèves certaines indications qui nous paraissaient

suffisantes. A pareil mal, il n'est d'autre remède que la bonne volonté sympathique du lecteur lui-même: nous devrons compter souvent sur son endurance et sur sa collaboration intelligente.

Nous ne nous dissimulons pas non plus que l'extrême morcellement analytique du contenu de ce Cahier en masquera, aux yeux de plusieurs, l'étroite unité. Et pourtant, les divers chapitres développent une seule idée fondamentale, qui, progressivement, se détaille, s'approfondit, se concentre et se transpose: les apparentes sinuosités mènent droit au but, et les apparentes redites sont réellement des phases naturelles du thème unique. Si l'on veut repérer d'avance l'idée centrale, animatrice de nos pages, on la trouvera exprimée, en termes métaphysiques, dans les paragraphes consacrés à la « notion de vérité logique » et à l'« ontologie de la connaissance » (Livre II, Section II, chap. I, paragraphes 1 et 2, pp. 56-73). Nous croyons avoir condensé là tout l'essentiel de la pensée thomiste en la matière.

II.

Il nous reste à formuler quelques constatations, à la fois élémentaires et grosses de problèmes — nous allions dire: quelques « apories » — que nous proposons spécialement à nos lecteurs scolastiques.

1. *La critique, étant œuvre de réflexion, a pour objet immédiat l'objet immanent.* — La réflexion critique (1) ne crée pas en nous la vérité; elle juge de la vérité qui est en nous. Son terme immédiat n'est donc pas l'objet même de l'appréhension directe (objet en soi, ou « intelligible en puissance »), mais bien le contenu objectif présent, comme « intelligible en acte », dans le sujet; disons plus brièvement: l'« objet immanent ».

Chose étrange, dont témoigne mainte polémique stérile, il n'est point tellement aisé, en parlant épistémologie, de garder présent à l'esprit ce caractère essentiellement réfléchi de la critique; trop souvent l'on en vient à confondre l'objet externe de la connaissance directe et l'objet immanent; à partir de cette méprise, les plus extravagants quiproquos s'enchaînent à perte de vue.

2. *La critique considère à la fois les deux termes, subjectif et*

(1) Nous employons ce mot au sens générique, et non dans le sens plus restreint de « critique kantienne » ou de « critique moderne ».

objectif, du rapport de vérité. — Puisque la critique est d'ordre réfléchi et porte jugement sur la vérité logique, c'est-à-dire sur le rapport entre l'intelligence et l'objet, on ne s'étonnera pas qu'elle utilise, à cet effet, les propriétés du sujet lui-même, celles du moins par lesquelles le sujet intervient dans la constitution du « cognoscible en acte », objet immanent. Pour juger d'un rapport, il faut en dominer les deux termes.

Mais n'est-ce point là, dans une certaine mesure, la condition de tout jugement? nous en convenons volontiers: l'intelligence, en jugeant « de l'objet », juge toujours, au moins implicitement, « de la vérité de la connaissance même ». S. Thomas assure que notre intelligence ne juge qu'en reconnaissant en elle un « quoddam proprium », dont elle prononce (« dicit ») la conformité avec le réel. La réflexion élémentaire, latente en cette opération, prélude vraiment à la réflexion critique: le jugement le plus simple est déjà une sorte de recul intérieur que se donne le sujet devant son assimilation primitive de l'objet. Aussi le jugement occupe-t-il, dans notre connaissance, une position singulière, à mi-chemin entre la saisie naïve du réel et l'acceptation critique de ce réel.

3. *La critique s'érige en juge de l'évidence objective.* — Apprécier réflexivement la vérité de la connaissance directe ne va pas sans une appréciation (acceptation ou refus) de l'évidence même de cette connaissance directe. On saisit la différence entre les trois propositions: «Ceci est » (jugement direct); « Je vois ceci à l'évidence » (expérience psychologique); « J'ai raison de me livrer à cette évidence particulière » (jugement critique). Mais cette troisième proposition, qui juge l'évidence même des objets, sur quelle nécessité rationnelle ou, si l'on préfère, sur quelle évidence plus fondamentale repose-t-elle? Bornons-nous ici à poser la question: la réponse sera donnée, par échelons au cours de ce volume, et formulée, en termes généraux, dans le *Corollaire* de la page 430.

En tout cas, la réflexion critique, puisqu'elle émet un jugement de valeur sur notre connaissance des objets et occupe ainsi un niveau logique supérieur à celui de l'évidence directe de ceux-ci, procède par des méthodes qui lui sont propres et n'est point astreinte à retracer les étapes psychologiques des assentiments spontanés. Quoique *médiate*, la justification critique reste donc conciliable avec le réalisme *immédiat* de notre connaissance primitive des objets.

4. *L'évidence de l'objet métaphysique ne se confond pas avec celle de l'objet physique.* — L'objet immédiat de notre connaissance

directe, celui dont l'évidence objective s'impose d'abord, c'est l'*objet physique,* l'*ens mobile,* qui est déjà, à vrai dire, tant en soi que dans l'implicite de notre pensée, *objet métaphysique,* mais dont les attributs métaphysiques ne nous sont révélés, formellement et explicitement, qu'à la réflexion. Sans rien préjuger de la nature de cette réflexion, notons que le double moment — physique et métaphysique — de notre connaissance explicite des objets échelonne sur deux degrés le problème de l'évidence: l'évidence « quoad nos » de l'objet métaphysique (en tant que métaphysique) dépend de conditions moins élémentaires que l'évidence directe de l'objet physique. Nous devrons, au moment voulu, tenir compte de la différence ici marquée (voir, par ex. pp. 363-367).

5. *Dans l'intellection se trouvent associées une réception objective et une construction immanente.* — Une théorie de la connaissance ne peut négliger, ni l'aspect passif, ni l'aspect actif de l'acte intellectuel: exagérer l'aspect passif, c'est glisser vers l'empirisme; exagérer l'aspect actif, c'est friser l'ontologisme ou l'idéalisme.

Dans les pages qui suivent, nous nous efforcerons de maintenir, en toute rigueur, le point de vue moyen de l'aristotélisme thomiste. Le lecteur comprendra d'autant plus aisément notre pensée qu'il entrera davantage dans l'esprit des théories traditionnelles de *l'intellect-agent* et du *verbe mental:* elles offrent pour nous un intérêt spécial, puisqu'elles analysent deux phases successives de l'activité interne de l'intelligence.

Du reste, l'objet immanent, dont nous devrons parler si souvent, n'est autre chose que la « conceptio » ou le « verbum interius » de S. Thomas. Plaçons donc notre recherche sous l'égide de deux ou trois textes bien caractéristiques de ce dernier; nous y soulignons les expressions les plus significatives:

« Intelligens... in intelligendo ad quatuor potest habere ordinem: scilicet ad *rem* quae intelligitur, ad *speciem intelligibilem* qua fit intellectus in actu, ad suum *intelligere*, et ad *conceptionem* intellectus. Quae quidem conceptio *a tribus praedictis differt.* A re quidem intellecta, quia res intellecta est interdum extra intellectum; conceptio autem intellectus non est nisi in intellectu; et iterum *conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam sicut ad finem;* propter hoc enim *intellectus conceptionem rei in se format ut rem intellectam cognoscat.* Differt autem a specie intelligibili; nam species intelligibilis, qua fit intellectus in actu, consideratur ut principium actionis intellectus. . Differt autem ab actione intellectus: quia *praedicta conceptio consideratur ut terminus actionis, et quasi quoddam per ipsam constitutum. Intellectus enim format rei definitionem, vel etiam propositionem affirmativam seu negativam.* Haec autem conceptio intellectus in nobis proprie *verbum* dicitur... Hujusmodi ergo conceptio, sive verbum,

qua intellectus noster intelligit rem aliam a se, ab alio exoritur et aliud repraesentat. *Oritur quidem ab intellectu per suum actum,* est vero *similitudo rei intellectae* » (*De potentia Dei,* VIII, art. 1, corp.). — « Hoc ergo est *primo et per se intellectum,* quod intellectus in seipso concipit de re intellecta, *sive illud sit definitio, sive enuntiatio* » (*op. cit.* IX, art. 5, corp.). — « ... In intellectu speculativo, videmus quod species, qua intellectus informatur ut intelligat actu, est *primum quo intelligitur;* ex hoc autem quod est effectus in actu, per talem formam, *operari* jam potest *formando quidditates rerum et componendo et dividendo;* unde ipsa quidditas formata in intellectu, vel etiam compositio et divisio, *est quoddam operatum ipsius, per quod tamen intellectus venit* in cognitionem rei exterioris; et sic est quasi *secundum quo intelligitur* » (*De Veritate,* III, art. 2, corp.).

Ces textes nous livrent des indications très nettes: intervention du verbe mental (et non seulement de la « species impressa »), comme « medium quo » ou « in quo », dans toute connaissance intellectuelle d'objets; construction du verbe par l'activité interne de l'intelligence; expression du verbe dans la définition et le jugement; relation naturelle entre le verbe immanent et la connaissance objective qu'il nous procure: relation si étroite que l'objet connu, en tant que connu, est prédéfini et mesuré par le verbe comme une fin est déterminée dans les principes prochains qui la commandent.

Cela étant, dira-t-on que le point de vue thomiste interdit tout espoir d'éclairer, par l'analyse réfléchie de l'objet immanent ou du verbe mental, la nature et la portée de l'intellection directe? (1)

6. *L'intellection, en tant qu'action formatrice du verbe mental, se règle sur des dispositions à priori qui expriment la nature même de l'intelligence.* — Cette proposition découle de la précédente, comme un corollaire. Le terme immanent d'une action est nécessairement conforme à la nature de l'agent. L'objet immanent — le « verbum, ... sive illud sit definitio, sive enuntiatio » — reflète donc tout au moins certaines conditions à priori, exprimant la nature de l'agent intellectuel. Et comme une corrélation doit exister entre la nature de l'intelligence et les caractères universels de l'intelligible, on pressent déjà que l'à priori fonctionnel ou subjectif, dont nous parlons, n'est

(1) Plusieurs philosophes scolastiques, et non des moindres, ont appelé l'attention, récemment, sur l'importance, un peu méconnue, de ces aspects dynamiques de la connaissance: ne voulant point nous engager dans la bibliographie contemporaine, nous nous contenterons de citer, comme exemple, les travaux du R. P. Roland-Gosselin, O. P., en particulier son étude très remarquable sur *La théorie thomiste de l'erreur* (*Mélanges thomistes,* 1924).

point dépourvu de toute signification logique ou objective. (On trouvera, aux pages 91-101, une première élucidation de l'à priori cognitif, d'après S. Thomas).

Les philosophes critiques, de leur côté (voir Cahiers III et IV), nomment « apriorité » la propriété logique de tout ce qui, dans la connaissance, dépasse le contenu concret et particulier de l'expérience sensible. Cette apriorité se présente à eux sous deux aspects: 1° comme détermination *transcendantale* (aspect subjectif ou fonctionnel); 2° comme *universalité et nécessité* (aspect objectif). S'il reste, dans l'agnosticisme critique, un point particulièrement exposé à un retour offensif de la métaphysique, c'est bien cette théorie de l'apriorité. Un thomiste, conscient de son avantage, se gardera donc d'écarter, d'un geste sommaire, le problème moderne de l'à priori intellectuel. Un certain à priori s'impose, en tout cas, dans la mesure où s'avère l'activité interne de l'intelligence; disons autrement, toujours du point de vue scolastique: l'à priori s'impose dans la mesure où est requise une « proportion » antécédente entre les facultés et leurs objets; ou encore dans la mesure où l'« objet formel » de « puissances passives » règle l'appréhension de leurs « objets matériels »; ou enfin, dans la mesure où, par nécessité de nature, le « sensibile per se » se double d'un « sensibile per accidens ».

Une fois condamné le pur empirisme, la question, pour nous, n'est plus de savoir s'il existe ou non un à priori intellectuel, mais *quel* est exactement cet à priori, et *comment* il exige (loin qu'il l'exclue) le concours d'objets extérieurs.

7. *Les déterminations à priori de l'acte cognitif ne sont point des « idées innées », même « virtuelles »*. — La solution que nous esquisserons plus tard du problème, à la fois psychologique et logique, de l'à priori, s'appuiera, dans toutes ses parties, sur des textes de S. Thomas. En attendant, épinglons ici une des déclarations occasionnelles qui se rencontrent, à ce sujet, chez le Docteur Angélique.

On objectait: « Sicut vires apprehensivae (les puissances cognitives) comparantur ad sua objecta, ita et appetitivae. Sed *vis apprehensiva debet esse denudata a specie sui objecti, ad hoc quod cognoscat;* sicut pupilla a colore. Ergo et appetens bonum debet esse denudatum a specie boni, etc. ».

Voici la réponse: « ... Dicendum quod in apprehensivis potentiis, *non semper hoc est verum quod potentia denudetur totaliter a specie sui objecti:* hoc enim *fallit in illis potentiis quae habent objectum universale,* sicut intellectus, cujus objectum est quidditas, cum tamen habeat quidditatem; oportet tamen quod sit denudatus a formis illis

quas recipit. Fallit etiam in tactu, propter hoc quod, si habeat specialia objecta, sunt tamen de necessitate animalis. Unde organum non potest esse omnino absque calido et frigido... Appetitus autem habet *objectum commune,* scilicet bonum; unde *non est denudatus totaliter a bono,* sed *ab illo bono quod appetit;* habet tamen illud in potentia, et secundum hoc similatur illi; sicut et potentia apprehensiva est in potentia ad speciem sui objecti » (*De Veritate,* XXII, art. 1, 8° et ad 8).

Sans même entrer dans une exégèse détaillée, on induirait facilement de ce texte une théorie générale de l'à priori; elle serait centrée sur le principe invoqué par S. Thomas: une puissance dont l'objet propre est universel, n'est jamais, comme puissance, « entièrement dépourvue de la forme de son objet »; si bien que tout objet de cette puissance réalise à quelque degré ce qu'Aristote affirmait du « premier principe »: « il survient à [une faculté] qui déjà le possédait en quelque façon par nature ». — « Advenit quasi per naturam habenti ipsum » (S. Thomas, *In IV Metaph.,* lect. 6).

Puisque l'objet formel d'une puissance opérative est toujours universel en son genre, la préexistence nécessaire de certains traits généraux de l'objet, dans la nature et dans l'opération du sujet, vaut, proportion gardée, pour la gamme entière de nos facultés cognitives. Toutefois, les dispositions à priori, ainsi échelonnées en nous, ne sauraient être confondues avec des « idées innées » actuelles ou virtuelles (1): pour un philosophe scolastique, l'à priori du sens n'est point une représentation innée, mais une *règle* sélective dans la réception d'impressions étrangères; les « schèmes à priori » dans l'imagination ne sont point des images innées, mais des *lois* universelles présidant à l'édification des images; les « conditions à priori » de l'intelligence ne sont point, chez l'homme, des concepts innés, mais des *exigences* de contenu intelligible, exigences universelles, *définies* tant par la nature de l'intelligence que par sa coordination nécessaire avec la sensibilité. Bref, à quelque degré que ce soit, l'à priori des facultés cognitives n'est point statique mais dynamique; point lui-même objet ou représentation objective, mais seulement principe de connaissance et révélateur d'objet.

L'à priori qui s'exerce dans l'intellection consiste donc, selon nous, dans la contribution naturelle et permanente apportée par l'intelligence à la formation de l'objet immanent ou du « verbe mental »:

(1) Kant lui-même, en 1770, appelait l'innéisme une philosophie paresseuse.

la faculté immatérielle confère son propre « acte » d'intelligibilité à l'objet matériel, qui n'est intelligible qu'« en puissance ». Et cet à priori subjectif, sans être aucunement une idée innée, ne laisse pas d'avoir une valeur significative rejaillissant sur l'objet que la médiation du verbe fait connaître — disons plus brièvement: sur l'objet connu. Dans les termes prudents où elle est formulée, notre proposition énonce — nous le montrerons en détail — une vérité indéniable pour tout Scolastique thomiste, ou même, plus généralement parlant, pour tout philosophe qui reconnaît, à l'encontre du nominalisme, la légitimité d'une « métaphysique de la connaissance », intégrant l'ordre intentionnel à l'ordre de l'être.

8. *La source de toute « apriorité », dans l'intelligence finie, n'est autre que la motion naturelle de la « Vérité première ».* — En scrutant davantage l'à priori intellectuel, nous en découvrirons tour à tour les conditions immanentes et transcendantes — celles d'abord qui commandent l'« intellectus principiorum », « analogue inférieur » et, pour ainsi dire, vestige en nous de l'intuitivité des intelligences pures: « Quamvis cognitio humanae animae proprie sit per viam rationis, est tamen in ea *aliqua participatio illius simplicis cognitionis,* quae in substantiis superioribus invenitur, ex quo vim intellectivam habere dicuntur; ... inferior enim natura in suo summo attingit ad aliquid infimum superioris naturae... » (*De Veritate,* XV, art. 1, corp.). Et nous remonterons ainsi jusqu'à l'ultime raison de toute apriorité, nous voulons dire jusqu'à la motion naturelle, dynamique et formelle à la fois, de la « Vérité première » dans l'intelligence finie (voir, en particulier. Livre II, Sect. III, chap. 4, § 4). Dût-il apparaître alors que cette motion transcendante jouit, entre autres prérogatives, des propriétés logiques et fonctionnelles reconnues, en philosophie critique, à l'« Acte transcendantal de la conscience », nous ne voyons pas ce que pareille rencontre pourrait offrir d'inquiétant ou de fâcheux pour un thomiste.

9. *La fonction objective de l'à priori intellectuel trouve son explication ontologique dans l'ordre de la finalité.* — Notre dessein n'est pas uniquement de souligner, dans ce Cahier, la nécessité globale d'une « apriorité » fonctionnelle, et jusqu'à un certain point objective, de la connaissance humaine; nous voudrions éclairer plus spécialement, par les principes mêmes de la métaphysique traditionnelle, la part qui revient à l'à priori, ou à la spontanéité naturelle de l'intelligence, dans l'attitude *objectivante* qu'observe le sujet en face de l'objet assimilé.

Selon l'adage classique, « le connu est *intentionnellement* dans le connaissant ». Cela veut dire: 1° que la forme de l'objet (« forma alterius »), non seulement affecte extrinsèquement le sujet, mais lui est devenue strictement immanente « quasi quaedam forma ipsius [subjecti cognoscentis] » (*S. th.* I, 88, 1, ad 2); 2° que néanmoins cette forme garde, dans l'immanence stricte, le caractère d'une forme d'objet opposé au sujet (« forma alterius, ut alterius »).

Les Scolastiques se sont occupés surtout de ramener au cadre de leur métaphysique le premier de ces deux caractères de l'immanence « intentionnelle ». Le second leur parut, sans doute, aller de soi. Cependant S. Thomas, et après lui plus explicitement Cajetan et Jean de S. Thomas, non seulement le mentionnent, mais le rapportent à la « nature » du sujet cognitif en tant que cognitif, donc à une disposition fonctionnelle à priori. Ils nous livrent ainsi, en germe, une théorie métaphysique de l'objectivation, dont le développement serait peut-être aujourd'hui moins superflu que jadis.

En appeler à la « nature » des facultés connaissantes, c'est se placer dans la ligne de la finalité interne et du dynamisme immanent. Du reste on peut montrer de diverses manières que, parmi les relations ontologiques inhérentes à un sujet connaissant, dépourvu d'intuition intellectuelle, une seule est susceptible de fonder l'opposition consciente de ce sujet à l'objet connu: la « tendance » ou le « désir ». Et l'on est amené de la sorte à devoir étudier la causalité mutuelle nécessaire de l'activité spéculative et de l'activité appétitive dans notre connaissance des objets.

Cette intrusion de la finalité dans une fonction essentiellement logique trahit l'imperfection de l'intelligence humaine. Parfaite, l'intelligence épuiserait l'intelligibilité de tout objet; imparfaite, elle demeure « en puissance » vis-à-vis de tous les objets, même de ceux qu'elle possède déjà partiellement. Mais dire « puissance » dans un sujet réel, c'est dire, au sens ontologique, « tendance » et « appétit ». L'intelligence imparfaite *tend* au vrai comme à une fin (*S. th.* I, 16, 1. c.): elle ne possède le vrai fragmentaire que dans l'aspiration même au vrai total. Ou bien, autrement: l'intelligence imparfaite n'est pas toute en acte, n'est pas pure conscience lumineuse: les éclairs successifs de conscience s'y allument sur le fond obscur d'un désir infini.

Dans chaque intellection humaine, il faudra donc, avec S. Thomas, distinguer — non séparer, toutefois — deux aspects: la perfection formelle de la conscience, ou la « cognitio in actu secundo », et le mouvement assimilateur qui alimente la « cognitio ». Ce mouvement

est soutenu du dedans par la poussée naturelle qui entraîne l'intelligence, en tant que « chose particulière » — « res quaedam » (*S. th.* I, 82, 3, ad 1) — vers sa perfection propre.

Dans les expressions dont nous ferons usage: « dynamisme de l'intelligence », « appétit de l'intelligence », il n'y a donc, pour un Scolastique thomiste, aucune énormité, pas même un paradoxe. Peu importe, d'ailleurs, le nom dont on décorera cette « finalité interne » de l'intellect, pourvu que l'on se souvienne qu'elle est, dans l'ordre rationnel, un « appétit de nature ». Bien que tout appétit rationnel appartienne à l'orbite de la volonté, nous éviterons, dans nos pages, d'employer sans déterminatif l'appellation de « volonté naturelle », trop voisine de la « voluntas ut natura », qui désigne aussi, chez S. Thomas, un acte élicite indélibéré de volonté (voir plus loin, p. 228, note et 301, note). Il va de soi qu'une disposition appétitive prérequise pour toute connaissance d'objet, ne saurait consister dans une tendance *élicite,* même indélibérée, puisque celle-ci présuppose la connaissance objective; encore moins peut-il être question, ici, d'un vouloir libre: le problème des certitudes libres et des jugements opinatifs demeure étranger à notre sujet.

Une fois la théorie de l'à priori intellectuel engagée dans la voie de la finalité active, les perspectives s'ouvrent à l'infini pour une métaphysique de la connaissance. Non seulement l'on comprend enfin comment le sujet intellectif peut, sans sortir de lui-même, aborder d'emblée les objets selon leur « en soi »; non seulement l'on mesure la causalité spécificatrice exercée par les objets externes dans la formation de l'espèce intelligible et du verbe mental; mais on voit s'effacer la disproportion inquiétante d'une pensée individuelle et contingente chargée de signification universelle et absolue. Si la pensée, dans sa réalité vitale, est mouvement à une fin par le moyen d'assimilations objectives, elle contient, à chaque étape, littéralement plus qu'elle-même; car, tant au point de vue de l'« exercice » qu'au point de vue « formel », elle se déroule incessamment de l'Absolu à l'Absolu: de l'Absolu, Cause première, qui la meut d'une motion naturelle, à l'Absolu, Fin dernière, qu'elle s'efforce de rejoindre par des actes élicites.

10. *Remarque sur la Fin surnaturelle.* — La considération de l'Absolu transcendant, comme Fin dernière de l'intelligence, invite à poser, sinon à résoudre, le problème de la destinée surnaturelle.

a) On trouvera dans notre texte même toutes les précisions

théologiques requises en un sujet aussi délicat. Il serait inexact d'attribuer à la nature humaine (comme d'ailleurs à quelque nature créée que ce soit) une *exigence proprement dite* d'être élevée à l'ordre surnaturel. Par contre, pour employer les termes de l'Encyclique *Pascendi* (1), l'*aptitude* (« capacitas ») de la nature humaine à recevoir cette élévation, et même une certaine *harmonie* positive (« convenientia ») de la nature intellectuelle et de la surnature, peuvent légitimement faire l'objet d'une « démonstration ». La « démonstration » ici visée semble bien, puisqu'elle s'adresse à des incroyants, être une démonstration tirée de raisons naturelles.

On remarquera que démontrer « capacitatem... ad ordinem supernaturalem » (*Ibid.*), c'est démontrer du même coup — indirectement et extrinsèquement — tout ce dont la négation supprimerait *totalement* cette capacité; c'est donc démontrer avant tout la « non-impossibilité en soi », ou, comme on dit encore, la « possibilité absolue » de la Fin surnaturelle. Quant à la « possibilité prochaine » de cette Fin pour un ordre quelconque de créatures, elle ne peut être connue que par révélation.

b) L'exégèse que nous ferons des textes de S. Thomas concernant la vision essentielle de Dieu — fin surnaturelle de la créature intellective — se borne à des points limités. Nous ne songeons pas à intervenir dans le débat récemment ouvert — ou rouvert — sur cette question entre théologiens thomistes: nos pages sont antérieures de plusieurs années à cet échange de vues. Notre position, pour autant que nous prenions position, tient dans les trois articles suivants: 1° Les raisons invoquées par S. Thomas pour établir sa définition de la béatitude parfaite sont empruntées aux propriétés fondamentales de la nature intellectuelle, donc à l'ordre naturel. 2° S. Thomas démontre que l'objet formel adéquat de l'intelligence et de la volonté, lequel mesure notre capacité radicale de « désir » (« desiderium naturale »), n'est point saturé par la connaissance analogique de Dieu; le surcroît encore « désirable » (ce qui ne signifie pas « actuellement désiré », et moins encore « exigible ») revêt ainsi des caractères négatifs qui permettent de l'identifier avec la « vision béatifique » de la théologie révélée. Il nous paraît bien difficile d'admettre que la formule « Probatum est quod *omnis* intellectus naturaliter desiderat divinae substantiae visionem » (*S. contra Gentes*, III, 57) dise moins que cela; mais nous croyons aussi qu'elle ne dit rien de plus. 3° S. Thomas conclut, de là, au moins à

(1) Denzinger-Bannwart. *Enchiridion symbolorum*, n° 2103.

la « possibilité en soi », à la non-absurdité logique, de la vision essentielle de Dieu: on ne conçoit pas, en effet, un « désir naturel » ou une « capacité radicale » de l'impossible, du néant. Ce qui ne préjuge rien encore de la *destination effective* de l'homme à la Fin surnaturelle.

c) L'épistémologie, telle que nous la concevons, n'invoque nulle part, comme fondement de nos certitudes objectives, l'élévation réelle à l'ordre surnaturel ou la possibilité prochaine de la Fin surnaturelle. Tout au plus notre théorie *métaphysique* de la connaissance (Livre II) suppose-t-elle la « non-impossibilité en soi », d'une intuition essentielle de l'Etre absolu: ce qui est bien le sens minimum de la conclusion de S. Thomas: « *Quilibet* igitur intellectus creatus *potest* pervenire ad divinae substantiae visionem » (*S. contra Gentes,* loc. cit.). *Potest:* moyennant le secours, purement gratuit, de la grâce, évidemment. Cette interprétation modérée, qui admet un « désir naturel » improportionné, inefficace et nullement exigitif, de la vision divine, peut se réclamer d'une lignée de théologiens éminents.

III.

Nous n'avons pas maintenu, en tête de ce fascicule, l'expression: « essai exégétique », que nous avions d'abord employée. Bien que justifié par notre méthode d'exploration personnelle des textes thomistes, et même par ce qui transparaît encore de celle-ci dans nos pages, le mot « exégèse » semblait promettre une étude philologique et historique hors de proportion avec le but modeste de cet ouvrage. Tout examen exégétique, suffisamment complet et sérieusement technique, des passages de S. Thomas afférents à quelqu'une des grandes questions de la philosophie, serait forcément minutieux et très long; il exigerait, non seulement une analyse directe, mais des recherches comparatives étendues. Ainsi, nous ne concevrions pas que cette exégèse plus poussée se dispensât d'indaguer sur les sources orales et littéraires de S. Thomas, ou d'interroger à son sujet ses contemporains et ses successeurs, adversaires et amis. Peut-être même, pour éviter des anachronismes inconscients, devrait-elle remonter historiquement les étapes de l'imposante tradition thomiste, à travers laquelle, quoi qu'ils fassent, les Scolastiques d'aujourd'hui lisent le Maître (1).

---

(1) Sur le développement du thomisme ancien, il y a bien des choses intéressantes dans les travaux récents de Mgr Grabmann, que ses recherches antérieures rangeaient déjà, à côté du R. P. Mandonnet, O. P.,

Ce luxe d'érudition nous est interdit; et notre exégèse, moins ambitieuse, se gardera bien, soit de fouiller les recoins obscurs, soit d'épier les nuances rares. Chez un philosophe, d'ailleurs, il importe surtout de faire revivre les grands traits systématiques de la pensée: et ceux-ci, plus indépendants des contingences historiques, ne peuvent être tellement malaisés à reconstituer sur des textes sûrs et clairs, comme sont les textes de S. Thomas que nous utiliserons.

Ces textes, nous nous permettrons de les citer dans leur latin, tous nos lecteurs possédant suffisamment cette langue. Du reste, le contexte français immédiat contiendra toujours, sous une forme ou sous une autre, au moins l'idée principale de la citation latine.

Entre les textes parallèles, nous donnerons très souvent la préférence à celui de la *Somme théologique,* fût-ce pour la simple raison qu'il est plus bref. D'une manière générale, dès que nous rencontrerons une expression nette et incontestable de la pensée du Saint Docteur, nous nous abstiendrons de transcrire d'autres passages à l'appui: notre volume ne constitue pas un répertoire complet des textes épistémologiques de S. Thomas.

On sait que les éditions et réimpressions des œuvres du Docteur Angélique diffèrent par une multitude de menues variantes, qui d'ordinaire, n'affectent pas le sens général des propositions. Ayant composé nos « Leçons » d'abord pour nos propres élèves, nous avons ramené toutes nos citations au texte des éditions scolaires dont ils se servent couramment, et qui sont, croyons-nous, les plus répandues: — pour la *Summa theologica* et la *Summa contra Gentes,* la petite édition romaine de Forzani; — pour les *Quaestiones disputatae* et les *Quodlibeta,* l'édition de Marietti (Turin); — pour les *Commentaria in Metaphysicam Aristotelis,* l'édition si commode du R. P. Cathala, O. P. (Turin, Marietti). Les extraits des autres œuvres de S. Thomas sont empruntés à l'édition de Parme.

Dans le cas — très rare — où les variantes modifiaient quelque peu le sens des passages cités, nous avons adopté la leçon de la grande édition romaine, encore inachevée, dite édition léonine.

LOUVAIN, 19 MARS 1925.

---

et d'un petit nombre d'érudits de marque, parmi les médiévistes qui connaissent le mieux l'aspect historique des doctrines de S. Thomas. Pourtant, malgré des contributions de haute valeur, « l'histoire de la tradition thomiste », dans son ensemble, est loin encore d'être écrite.

ADDENDA ET CORRIGENDA.

p. 116, dernière ligne. — Remarque: « Le *réalisme métaphysique* présenté, dans cet ouvrage, comme la seule interprétation légitime de la valeur objective de la connaissance *intellectuelle*, suppose, par définition, que la connaissance humaine ne se limite pas à la seule connaissance d'une réalité indéterminée (*quelque chose* en dehors du sujet connaissant), mais que la connaissance humaine atteint le réel selon les déterminations de ce réel même: en ce sens l'homme connaît *ce qui est* et *comme cela est*.

La connaissance *sensitive*, elle aussi, quand elle se fait normalement, atteint le réel: c'est pourquoi elle est *objective*. Cependant, lorsque l'on compare la connaissance sensitive avec la connaissance intellective, celle-ci surpasse celle-là et quant au degré d'immanence et quant au degré de perfection cognitive avec laquelle elle atteint son objet: c'est en ce sens que nous disons que la connaissance sensitive est *faiblement* objective et immanente ». — En parlant ici de degrés d'objectivité, nous entendions parler seulement de degrés dans la conscience de l'opposition du sujet à l'objet.

p. 144, note 1. — Ajouter: Nous ne faisons d'ailleurs, ici, qu'une hypothèse, sans préciser ce que serait ce *id quod*, apport subjectif au verbe mental: ce pourrait être, par exemple, l'*idée innée* des « prima intelligibilia », de l'être en général; ou bien seulement, conformément à la doctrine de S. Thomas, le type exemplaire, purement *dynamique*, des « premiers principes » ou de l'être. Nous exposons ce dernier point de vue en de nombreux endroits de ce livre (voir, entre autres, dans la Table alphabétique, les références au mot « Exemplarisme »).

p. 164, ligne 9. — Lire: l'unité *transcendantale*...

p. 198, ligne 8. — Lire: *des* différents organes...

p. 245, dernière ligne. — Lire: d'être et *de* non-être.

p. 246, ligne 7. — Fermer la parenthèse après le mot: qualitatif.

p. 263, ligne 5. — Au lieu de: note 8, lire: *p. 228, note 1.*

p. 289, ligne 9, en remontant: N. B. « L'intelligence et la volonté sont deux facultés opératives réellement distinctes, ayant chacune leur objet formel propre qui spécifie leur activité; mais elles exercent mutuellement une influence sur leurs actes. L'*inclusion* dont parle S. Thomas (*S. th.* I, 16, 4, ad 1) quand il dit « voluntas et intellectus mutuo se includunt » s'entend d'une inclusion *intentionnelle* et *objective:* en effet, S. Thomas explique le texte cité en disant: l'intelligence *connaît* la volonté et la volonté *veut* (aime...) la connaissance intellectuelle. Donc la volonté est dans l'intelligence en tant que la volonté est *objet* de connaissance intellectuelle, et

l'intelligence est dans la volonté en tant que l'intelligence est *objet* de volition (d'amour) ». Du reste S. Thomas expose plus explicitement, en d'autres passages, les rapports de l'intelligence et de la volonté: outre les textes que nous commentons, voir *S. th.* I, 87, 4, corp., ad 1 et ad 3; *Verit.* XXII, 12; dans ce dernier article qui contient (*in corp.*, ad finem) un parallèle de *S. th.* I, 16, 4, ad 1, est marqué clairement le sens de l'expression: « voluntas vult... intellectum intelligere »: il s'agit, non d'une simple complaisance dans l'acte intellectuel effectué, mais d'une véritable motion naturelle ou élicite à cet acte (surtout *corp.* et ad 2).

p. 298, avant-dernière ligne du texte. — Au lieu de *Ibid.*, lire: *De Malo, VI, art. unic., corp.*

p. 300, ligne 4, en remontant. — Lire: tout ce qui concerne *l'activité de* l'intelligence...

p. 309, note 2, ligne 1. — Lire: *à* quel point...

p. 358, avant-dernière ligne du texte. — Au lieu de: forme analytique, lire: *norme* analytique.

p. 372, ligne 27. — Au lieu de: Ces expressions offrent..., lire: *Cette notation offre*...

p. 380, ligne 7. — Lire: ... *au Livre III de sa Métaphysique*...

p. 422, ligne 11. — Au lieu de: objectivement affirmé, lire: objectivement *représenté*...

p. 422, ligne 11, en remontant. — Au lieu de: il ne cherche..., lire: *Kant* ne cherche...

p. 425, à la fin du « corollaire », ajouter: (*Cf. ci-dessus, p. 401, proposit. 4, 3°*).

p. 446, ligne 2. — Lire: se résolve elle-même en *éléments simples*, ou bien...

Introduction.

I.

Nous nous proposons, dans ce volume, de dégager, d'analyser, et d'ordonner selon leur unité organique, les éléments essentiels d'une théorie de la connaissance épars dans l'œuvre métaphysique de S. Thomas.

Nous le ferons avec la préoccupation secondaire, mais entièrement loyale, de saisir les points de contact autant que les points de divergence entre la philosophie scolastique traditionnelle et la philosophie critique inspirée de Kant. Non pas que nous désirions multiplier les références comparatives et les parallèles ingénieux: un vaste tableau schématique des correspondances et des discordances entre thomisme et kantisme, pour intéressant qu'il dût paraître au premier coup d'œil, se révélerait fallacieux et artificiel à un examen plus approfondi. Parfois nous suggérerons un rapprochement; en général, cependant, la comparaison ne sera pas soulignée; elle demeurera virtuelle, entre les lignes; encore que le souci de la faciliter au lecteur ait inspiré le choix des points de vue et le mode de l'exposé.

Après cette exploration patiente de la métaphysique thomiste de la connaissance, nous essayerons plus directement d'en appliquer les principes à la solution des problèmes fondamentaux de la philosophie critique. Nous dirons bientôt, dès le Livre I, à quelles conditions pareille application, qui transpose la méthode *ontologique* en une méthode *transcendantale*, devient légitime et praticable.

Si nous ne nous trompons, l'on pourra constater avec nous que l'agnosticisme kantien, non seulement n'est point irréfutable, mais peut même être surmonté à partir de ses propres principes.

II.

Le sujet et la distribution intérieure du présent volume lui confèrent une certaine autonomie, car il contient l'esquisse d'une théorie générale de la connaissance qui se suffit à elle-même. Nous per-

mettra-t-on cependant d'avouer que tel quel, isolé des Cahiers précédents, il ne répondrait qu'à demi à notre but et perdrait la moitié de sa valeur démonstrative. Notre intention, en effet, comme nous l'indiquions dès les premières pages du Cahier I, a toujours été de faire converger vers la solution thomiste des problèmes d'épistémologie une démonstration théorique et une démonstration historique (1).

Les lecteurs de nos précédents travaux savent ce que nous entendons par cette « démonstration » historique, que nous ne jugeons point entièrement négligeable. Elle ne consiste pas à vouloir établir, comme un fait acquis, l'influence universelle et décisive du thomisme en des phases privilégiées de l'histoire des idées: cette hégémonie n'a jamais existé, et ne prouverait peut-être pas grand chose. Ce que nous avons cru possible de montrer est tout différent: c'est que la pensée philosophique, à travers ses tâtonnements, ses oscillations, ses déviations, ses redressements, ses progrès, recherche obscurément, à chaque époque, et aujourd'hui autant que jamais, une position d'équilibre, qui correspond, en fait, pour l'essentiel, à celle qu'occupa l'aristotélisme thomiste. En faveur de celui-ci, les Scolastiques revendiquent volontiers les privilèges de la « perennis philosophia ». Leur prétention, si on la dégage des formules déplaisantes, et manifestement excessives, de quelques auteurs, peut ne point paraître tellement injustifiée.

Rappelons brièvement les péripéties instructives, logiques autant qu'historiques, dont nous avons suivi l'enchaînement à travers les Cahiers I et II. La doctrine de S. Thomas avait marqué, au moyen âge, le point culminant de la synthèse philosophique; cette doctrine, parfaitement cohérente, et plus compréhensive qu'aucune autre, achevait de restaurer, dans l'Occident latin, la phase aristotélicienne de la pensée antique, et l'accordait positivement, sans confusion comme sans désharmonie, avec un élément nouveau de notre civilisation: le surnaturalisme chrétien. En dehors de ce point de vue dominant, d'où S. Thomas définit à la fois les possibilités et les limites de la raison, il ne restait place logiquement, et il n'y eut place historiquement, que pour deux orientations générales de la philosophie: un nominalisme franc, virtuellement agnostique, et

---

(1) Nous regrettons d'avoir été amené, par des circonstances indépendantes de notre volonté, à intervertir l'ordre de publication des Cahiers IV et V. Le fascicule différé ne devant pas tarder à paraître, nous avons maintenu, dans le texte du présent volume, celles des références au Cahier IV qui ne supposent pas de pagination.

un ontologisme dogmatique, impuissant contre le nominalisme. La philosophie moderne prékantienne prolongea directement ces deux courants appauvris de la Scolastique; mais, tôt émancipée, et de plus en plus affranchie des préjugés traditionnels, elle en vint à oublier ses origines, et négligea, dans son évolution souvent brillante, de reconsidérer le principe nominaliste dont elle procédait; ainsi, par une sorte de déterminisme logique, à peine dévié çà et là sous des influences contingentes, les deux tendances issues du moyen âge finissant développèrent successivement au grand jour les conséquences latentes dans les positions initiales: le rationalisme cartésien, type moderne du réalisme dogmatique, livra son fruit mûr dans le monisme de Spinoza; l'empirisme, expression inévitable du nominalisme franc, repoussa de plus en plus toute compromission, pour se reconnaître enfin dans le phénoménisme sceptique de Hume; le rationalisme aboutit de la sorte à des antinomies flagrantes et insolubles, l'empirisme à l'impuissance de l'agnosticisme le plus radical.

Gardant devant les yeux, comme un repère fixe, la synthèse métaphysique intégrale réalisée jadis dans la philosophie thomiste, nous pûmes, à chaque étape, non seulement mesurer par rapport à lui un écart de plus en plus manifeste, mais encore saisir la raison logique des déviations constatées et par conséquent en pressentir le remède possible. Ce remède eût été, sans rien sacrifier des conquêtes plus récentes, le retour vers un point de vue synthétique jadis méconnu.

Vint Kant, en qui se rencontrèrent les deux courants divergents de la philosophie moderne. Parti du rationalisme wolfien, mais impressionné ensuite fortement par l'empirisme de Locke et de Hume, il perçut la nécessité de sauvegarder la part de vérité latente dans l'une et dans l'autre de ces tendances opposées. Grâce à l'effort prolongé de sa pensée personnelle, appliquée à l'analyse des conditions fondamentales du savoir humain, il sut rapprocher, dans l'unité du concept objectif, la sensibilité et l'entendement, imprudemment disjoints depuis la fin du moyen âge. La première des deux grandes antinomies modernes se trouvait ainsi résolue (Voir Cahier I, Livre IV, ch. 3). En même temps, par sa critique des synthèses de l'entendement et des anticipations de la raison, il proscrivait l'abus rationaliste de l'intelligence conceptuelle. Le dogmatisme cartésien, visé par lui, ne s'est pas relevé de ce coup droit.

Malheureusement, Kant put croire que le coup portait beaucoup plus loin; et d'interminables malentendus s'ensuivirent. Non moins

que les philosophes dont il combattait les doctrines, il demeurait confiné dans l'horizon nominaliste: certaines perspectives lui restant fermées, sa critique en fut viciée pour une part. Après avoir redressé l'entendement contre les Empiristes, et l'avoir ensuite protégé contre les témérités ontologistes, il n'aperçut pas clairement la continuité profonde de l'intelligence conceptuelle avec la raison transcendante, spéculative et pratique. Nous étudions, dans le Cahier IV, l'origine de cette « erreur kantienne ». Si Kant retrouva inconsciemment, par des voies nouvelles, des positions anciennes, il faut constater aussi qu'il ne remonta pas assez haut vers le passé: la clef de « l'antinomie de la raison et de l'entendement », la seconde des grandes antinomies modernes, gisait par delà le conceptualisme stérile où il s'arrêta. Il se rapproche de la théorie aristotélicienne du concept, sans toutefois la rejoindre: la rançon de cette insuffisance (qu'il ne soupçonna jamais, ne concevant de métaphysique que sur le type cartésien) fut cet agnosticisme spéculatif, tempéré par la croyance morale, que nous avons défini en termes techniques dans le Cahier III (1).

Dans ce même Cahier III, et dans le suivant, nous avons pu nous convaincre, par l'étude des origines historiques du kantisme et par l'examen direct de l'analyse kantienne de l'entendement, que l'agnosticisme de Kant repose, en fait et de droit, sur une conception trop exclusivement formelle et statique de la connaissance, en d'autres termes, sur l'oubli du rôle de la finalité dynamique dans la connaissance objective. Il semblait donc que seule une épistémologie qui ferait une place à la finalité parmi les conditions constitutives de toute connaissance d'objet, eût chance d'échapper aux serres de la Critique.

Etions-nous amenés, ainsi, jusqu'au seuil même de la métaphysique thomiste, dans laquelle le lien naturel entre la connaissance et la finalité interne, entre le domaine de la *forme* et le domaine de l'*acte*, est partout supposé? Pas encore.

Notre Cahier IV expose comment Fichte, enfermé dans le point

(1) Qu'on nous permette de le déclarer ici une fois pour toutes: nous nous efforçons, avec la plus scrupuleuse bonne foi, de comprendre et d'apprécier en elles-mêmes, objectivement, des doctrines. Leurs répercussions morales et religieuses restent étrangères à l'objet de ce travail. Chacun sait d'ailleurs que le danger d'une doctrine fausse n'est pas rigoureusement proportionnel au degré d'erreur théorique qu'elle renferme; une vérité incomplète peut se montrer plus pernicieuse qu'une erreur grossière, celle-ci étant moins séduisante ou plus aisément réformable.

de vue transcendantal, reconnaît à l'à priori suprême de la conscience, outre la signification (kantienne) d'une condition formelle d'unité, la signification plus foncièrement primitive d'un pur commencement dynamique, d'une *Tathandlung* (acte, ou action, considérés préalablement à tout contenu). Or un pur dynamisme initial (*Moi pur*), astreint à s'exprimer dans une conscience, est avant tout un Devoir-être, un *Sollen*, et, par conséquent, dès qu'il embrasse un contenu formel, devient le principe d'une tendance (*Streben*). On sait les modalités que revêtit ce finalisme dynamique dans les trois grandes formes de l'Idéalisme transcendantal.

En tant que finalisme radical, la conception de Fichte, restituant l'*acte* sous la *forme*, apportait un complément nécessaire au transcendantalisme statique; mais par là même — comme s'en plaignit Kant — elle déversait toute une métaphysique dans le cadre de la Critique, elle submergeait et emportait la Critique.

A cela, nous ne verrions pas, nous, d'inconvénient majeur. Une « critique » ne doit pas nécessairement jeter un *veto* sur la métaphysique: une « critique » ne préjuge rien de la valeur absolue de son objet; si, à partir des présupposés volontairement restreints qu'elle se donne, elle aboutit à faire reconnaître la nécessité objective et à faire discerner les conditions de légitimité d'une métaphysique, pourquoi, dès ce moment, ne s'effacerait-elle pas, comme disparaît un échafaudage provisoire? il sera clair que les réserves méthodologiques qu'elle s'imposait n'exprimaient pas des impuissances réelles de la raison, voilà tout.

Les grands systèmes de panthéisme idéaliste rejoignirent effectivement la métaphysique, non pas — nous l'avons montré — la métaphysique de la « chose en soi » kantienne (jugée impensable, contradictoire), mais la métaphysique du Sujet transcendantal. Ils dépassent le kantisme, en procédant de lui.

Cependant, à leur tour, ces splendides constructions rationnelles reposent sur une analyse insuffisante des conditions du « savoir ». Orgueil de la raison, les systèmes panthéistiques, à tout prendre, la diminuent, en raccourcissent la portée naturelle (1); nous avons dit comment le levain du rationalisme les travaille tous à quelque degré — de ce rationalisme qui prétend hausser l'entendement au niveau

(1) Souvent leurs auteurs mêmes en conviennent, explicitement ou implicitement. Témoin Fichte, Schelling, Schopenhauer,... qui en arrivent à concevoir, ou même à postuler, une Réalité transcendant l'objet du Savoir. Spinoza lui-même ne demeure enfermé dans son monisme qu'en « rationalisant » totalement le vouloir.

d'une raison transcendante, mais rabaisse, en réalité, la raison aux proportions de l'entendement.

Récapitulons. L'agnosticisme kantien exigeait d'être surmonté; il ne pouvait l'être que par la reconnaissance du rôle spéculatif de la finalité dynamique; l'Idéalisme transcendantal post-kantien, qui s'engagea dans cette voie, ne réussit pas à quitter l'ornière rationaliste; aussi bien, quoiqu'il représente l'effort constructif le plus gigantesque qu'ait osé la philosophie, demeura-t-il impuissant devant l'énigme de la raison supérieure.

A cette énigme, reste-t-il une solution possible? Sans doute: il en reste une, que la philosophie critique n'a jamais pris la peine d'examiner sérieusement; et il n'est que loyal de l'essayer, avant de se résigner à abandonner la partie en prononçant l'« ignorabimus » irrévocable.

Cette solution possible, nous ne l'avons pas tenue jalousement en réserve, afin de la produire ici comme un *deus ex machina,* ce qui nous eût paru peu loyal envers nos lecteurs; et il ne nous incombe pas non plus de la construire laborieusement nous-mêmes, ce qui semblerait, à bon droit, téméraire; elle existe: nous en avons rappelé l'existence, « importune, opportune », dès les premières pages de cet ouvrage. Avant même de l'étudier de plus près, nous pouvons dire déjà qu'elle est postulée logiquement par toute la philosophie moderne, même par ces philosophies hautaines, « épigones » du criticisme kantien, qui dissimulent, sous leur dialectique somptueuse, un reste persistant d'indigence. La place reste libre pour une philosophie qui posséderait les avantages de l'Idéalisme transcendantal, sans en partager les tares essentielles: pour un finalisme rationnel, non rationaliste; pour une épistémologie qui réduise les prétentions illusoires de la raison, mais maintienne effective la suprématie de cette dernière sur l'entendement abstractif.

L'aristotélisme, précisé et complété — corrigé, si l'on veut — par les Scolastiques et plus particulièrement par S. Thomas, répond aux conditions ici posées.

III.

Telle est la thèse que nous faisons nôtre, si exorbitante qu'elle doive paraître à quelques-uns de nos lecteurs. Qu'on daigne d'ailleurs nous bien entendre.

La tradition scolastique n'a pas envisagé — ou bien a envisagé sous un autre angle — une partie des problèmes qui nous préoc-

cupent vivement aujourd'hui. De plus, la terminologie dont elle use, quoique extrêmement précise et, dans le domaine métaphysique, supérieure, selon nous, à la terminologie des modernes, est aujourd'hui à peu près ignorée en dehors des milieux ecclésiastiques et n'offre guère, pour la plupart de nos contemporains, qu'un intérêt rétrospectif: a-t-elle chance de reconquérir jamais la faveur universelle des philosophes? on peut le souhaiter, mais il est permis d'en douter; et cela n'a vraiment pas une importance capitale, puisque l'on aurait toujours la ressource de trouver, ou de créer, dans le langage moderne, des équivalents appropriés (1).

Il ne saurait donc être question de biffer d'un trait six siècles de philosophie post-médiévale, comme s'ils n'étaient qu'une parenthèse malheureuse, où l'erreur n'aurait été compensée par aucun progrès; ni davantage de tenter l'entreprise, absolument vaine, de penser la philosophie d'aujourd'hui avec un cerveau du XIIIme siècle ou de la parler selon le Glossaire de Du Cange. Personne ne songe à cela; le voulût-on, d'ailleurs, on ne remonte pas le courant de la vie.

Par contre, ce qui nous importe vraiment dans cet ouvrage, c'est de savoir si, oui ou non, le fonds doctrinal de l'aristotélisme thomiste peut, grâce à des éléments de valeur permanente, éclairer d'une lumière décisive la fluctuation des systèmes du passé, non moins que le fouillis actuel des idées philosophiques.

Que le thomisme, abstraction faite même de sa démonstration

---

(1) Ce problème de terminologie nous a causé, confessons-le, pas mal d'ennui. Ecrivant d'abord pour des étudiants en philosophie scolastique, dans le but de leur faciliter la prise de contact avec les principales doctrines critiques, nous ne pouvions nous écarter beaucoup des modes de pensée et d'expression qui leur sont familiers. Y substituer purement et simplement ces « équivalents », dont nous parlons dans le texte, c'eût été, croyons-nous, provoquer d'innombrables malentendus; d'autant plus que le choix de pareils équivalents doit reposer sur une interprétation très exacte des doctrines philosophiques que l'on prétend comparer. Par contre, vis-à-vis de lecteurs étrangers à la Scolastique, le langage de l'Ecole, alors même qu'il est compris, perd beaucoup de ses avantages. Nous fûmes donc contraint d'user de compromis: c'est-à-dire d'exposer le plus possible chaque type de philosophie selon ses moyens propres d'expression, mais en veillant à ce que le contexte fournît toujours à un lecteur attentif — scolastique ou non, — l'exacte interprétation des termes employés. Lorsqu'il s'agit de philosophie scolastique, nous prenons pour base le lexique médiéval, quitte à l'orienter discrètement, s'il y a lieu, vers les locutions modernes correspondantes, ou bien, lorsqu'il s'agit de problèmes nouveaux, à le doubler de formules nouvelles, empruntées telles quelles au vocabulaire contemporain. Un compromis n'est jamais entièrement satisfaisant...

intrinsèque, fournisse un point de repère dominant, d'où s'ordonne avec clarté le jeu des oppositions et des affinités qui remplissent l'histoire de la philosophie médiévale et moderne, nous achèverons de le montrer, sous le biais de l'épistémologie, dans ce Ve Cahier. Que cette même philosophie thomiste permette également d'envelopper d'un coup d'œil ferme et net la multitude des tendances philosophiques du présent, et (la chose n'eût-elle qu'un intérêt méthodologique) nous livre un *criterium* partout applicable, un principe d'ordre éclairant l'apparent chaos, c'est là une constatation que nous ne sommes pas seul à avoir faite, mais que nous jugeons assez importante, pour la consigner dans un VIe Cahier.

IV.

Les remarques qui précèdent fixent le *but* et l'*esprit* des pages qu'on va lire.

Nous allons devoir: 1° Dégager de la métaphysique thomiste les lignes saillantes d'une théorie générale de la connaissance — mieux que nous ne pûmes le faire dans le Cahier I, où nous n'envisagions encore que globalement le problème de l'Un et du Multiple. 2° Dans cette analyse même de la doctrine thomiste, recueillir, autant que possible, les matériaux d'une épistémologie conforme aux exigences critiques des modernes.

De ces deux buts coordonnés, le premier nous impose une méthode et une allure qui ne plairont guère, hélas! aux lecteurs pressés. Pour fournir la preuve de nos assertions successives, nous nous verrons condamné à une exégèse littérale de textes; et quel que soit notre souci d'éviter les longueurs ou les redites, il faudra bien nous résigner au minimum de minutie, en dessous duquel un exposé exégétique ne prouve plus ce qu'il avance.

Et comme, en outre, nous faisons une exégèse de textes scolastiques, c'est dans le mode de penser scolastique que nous devrons avant tout nous replonger pour les comprendre. Nous ne voudrions pas d'ailleurs insinuer, que les quelques précieuses idées anciennes, ainsi recueillies, puissent faire leur chemin par le monde sous l'habit un peu démodé que nous leur laisserons. Nous n'écrivons pas un ouvrage de propagande.

A l'exégèse exacte de textes de S. Thomas — que nous choisirons exclusivement parmi ceux qui reflètent les lignes organiques incontestables de sa philosophie — nous joindrons, disions-nous, la re-

cherche et le triage de matériaux susceptibles d'entrer dans une épistémologie critique, entendue au sens des modernes.

Faut-il ajouter que nous ne songeons aucunement à attribuer au Docteur médiéval une anticipation divinatrice des préoccupations et des solutions du criticisme récent; et que nous songeons encore moins à lui imputer l'ordonnance que nous tenterons des solides moellons qu'il nous aura livrés presque entièrement taillés. Nous portons seul la responsabilité de la partie constructive de notre livre.

Ne donnons pas à croire, pourtant, que nos pages se distingueront par une spéciale originalité. Est-il même une seule de nos propositions qui ne se rencontre, formellement ou équivalemment, chez quelque Scolastique ancien ou moderne? En vérité, comment le savoir? mais il nous semble probable que nous formulerons peu, très peu de thèses réellement neuves.

Aussi bien, retenant à notre compte les imperfections de cet ouvrage, faisons-nous hommage de tout ce qu'il peut contenir d'utile et de solide aux philosophes scolastiques, écrivains ou professeurs, nos prédécesseurs immédiats ou simplement nos aînés, grâce auxquels nous nous sentons en continuité avec la grande tradition thomiste. Ce que nous devons à leurs livres, ou à leur enseignement (déjà lointain), ou encore à de stimulants échanges de vues (1), ne se prête guère à mensuration, mais doit être considérable.

(1) Dans cette mention trop discrète, nous songeons à quelques savants et obligeants collègues, et à d'autres amis excellents. Qu'ils veuillent trouver ici l'expression de notre gratitude.

Remarque. — Les règles de bibliographie (voir Cahier I, Introduction, XI), que nous avons dû nous imposer pour éviter d'allonger nos volumes plus qu'il n'était strictement nécessaire, nous interdisent de mentionner, soit pour les louer, soit pour y apporter quelques réserves, les travaux nombreux et souvent importants des Scolastiques contemporains. Nous départir, en quoi que ce fût, de cette norme, nous eût entraîné à devoir, pour rester conséquent avec nous-même, doubler au moins le nombre de nos pages. On ne se méprendra pas, nous voulons l'espérer, sur les motifs, très simples et très évidents, de notre attitude. Celle-ci, d'ailleurs, offre d'autant moins d'inconvénients, que les œuvres les plus considérables, que nous eussions eu à citer, sont certainement connues de tous les lecteurs de nos Cahiers (1).

---

(1) Ecrivant ces lignes à Louvain même, dans le voisinage du florissant Institut de Philosophie, fondé par Son Eminence le Cardinal Mercier, il nous eût été agréable de témoigner, sous une formule moins banale, l'estime en laquelle nous tenons l'œuvre épistémologique considérable suscitée par la *Critériologie* de l'illustre prélat: les études à la fois solides et parfaitement à jour, de Mgr Sentroul, de M. le Prof. Léon Noël et du R. P. Kremer, C. SS. R., nous paraissent d'un vif intérêt, et nous regrettons à plus d'un égard de ne pouvoir les examiner en détail dans cet ouvrage.

Livre I.

LES DEUX VOIES DE LA CRITIQUE

CHAPITRE UNIQUE.

Les deux voies de la critique.

Si l'épistémologie des Anciens n'est point restée étrangère à toute préoccupation critique, leur théorie de la connaissance procède d'un autre point de vue que la Critique moderne. Le moment est venu, pour nous, d'opposer plus directement point de vue à point de vue, afin de noter les coïncidences possibles et les incompatibilités, s'il en est.

A la considérer par les grandes lignes, l'histoire de l'épistémologie comprend une période préliminaire et deux grandes phases successives: une phase métaphysique et une phase transcendantale.

Après les tâtonnements du début, le triomphe de l'Ecole socratique sur les Sophistes établit solidement l'inéluctable *nécessité de l'affirmation,* en tant que celle-ci se confond avec la position absolue des contenus de conscience, selon la règle universelle du premier principe (ce qui est, est; être et non-être, envisagés sous le même rapport, s'excluent).

L'enjeu immédiat de la lutte contre les Sophistes avait été, moins la vérité logique, que l'émancipation de la pensée objective vis-à-vis des incohérences matérielles du langage: désormais la versatilité infinie des combinaisons verbales, que la contradiction même ne limitait pas, fut enrayée par une élémentaire et universelle régularité reconnue aux combinaisons des concepts signifiés par les mots; il fallut compter avec la résistance insurmontable d'une norme absolue: l'*être,* partout implicitement affirmé dans son identité avec soi-même. (Voir Cahier I, Livre I).

Si grosse qu'elle fût de conséquences, cette première constatation préludait seulement au véritable problème critique, au problème de la vérité: elle signifiait surtout, à l'encontre des Sophistes, que ce problème avait un sens, et même, à l'encontre des Sceptiques ultérieurs, que ce problème s'imposait et ne tolérait pas l'abstention, l'ἐποχή.

Mais reconnaître le droit du problème critique à se poser impérieusement, c'était, au fond, reconnaître l'existence d'une *vérité*

logique, l'existence d'un *contenu nécessaire* de nos affirmations. Quelle pouvait être cette vérité? Que devait être ce contenu? La tâche d'une théorie de la connaissance consiste précisément à résoudre cette énigme.

La solution fut cherchée successivement dans deux voies différentes.

Les Anciens engagèrent la critique de la connaissance dans la voie *métaphysique*. Ils s'aperçurent très tôt que le contenu brut de l'esprit présente des éléments contradictoires, qui ne peuvent donc faire indistinctement l'objet d'affirmations légitimes; le problème se ramenait à introduire, dans le contenu de l'esprit, les distinctions et les étagements nécessaires pour sauvegarder le « premier principe » normatif, tout en faisant droit à la nécessité absolue et universelle de l'affirmation. Cette critique objective de la connaissance, presque achevée chez les Grecs, atteignit son point culminant dans l'aristotélisme de S. Thomas d'Aquin. Telle fut la phase initiale de la Critique de la connaissance.

A partir de cette phase objectiviste, l'oubli de plus en plus général de quelques principes fondamentaux de la synthèse thomiste provoqua, par contre-coup, le développement d'une seconde phase de la Critique. Nous avons dit comment, après les démolitions de l'Occamisme, la philosophie moderne, réussissant mal à restaurer l'équilibre de la pensée théorique par la voie d'une critique métaphysique fut amenée à faire table rase du passé et à tenter la critique radicale « de la faculté même de connaître ». Cette entreprise nouvelle, préparée par Locke et Hume d'une part, par Descartes et Leibnitz de l'autre, reçut de Kant son organisation définitive. Nous avons étudié, chez ce dernier (Cahier III), la « critique de la faculté de connaître », qui est une critique *transcendantale* de l'objet.

Critique *métaphysique* de l'objet; critique *transcendantale* de l'objet: nous devons comparer plus minutieusement entre elles ces deux voies possibles d'une critique de la connaissance.

§ 1. — *La critique “ métaphysique „ de l'objet.*

On voudra bien se reporter au Cahier I pour l'étude détaillée des fondements du réalisme antique. Nous nous contenterons ici d'esquisser à grands traits l'essentiel de toute critique métaphysique (ou réaliste) de l'objet.

1° Elle suppose, outre des données quelconques de conscience (une matière ou un contenu de connaissance), la valeur absolue du

« premier principe » dans son application à ces données. Ce qui équivaut à l'affirmation objective universelle de l'être, où, si l'on veut, à la synthèse nécessaire de l'être et de la donnée affirmable.

2° Elle se développe par une diversification progressive de cette affirmation d'être, sous le contrôle constant du « premier principe ». Aucun objet ne participe, de droit, à l'affirmation objective générale que dans la mesure où il peut être rattaché à un système lié de concepts: la cohérence logique des concepts exprime le dosage nécessaire de l'être dans les objets.

Or, dès l'affirmation des données les plus primitives, la cohérence logique semble compromise: l'Un voisine avec le Multiple, l'être s'alourdit de non-être. La critique ontologique exige de toute nécessité un point de vue synthétique, d'où cette antinomie primitive soit objectivement surmontée. A défaut d'une synthèse purement statique, qui tôt ou tard se montre inconsistante, la synthèse dynamique par le « devenir » apparaît comme la seule forme de conciliation des termes opposés. Mais le « devenir » même se définit par une opposition d'*acte et de puissance*: les proportions diverses de l'acte et de la puissance, échelonnées entre l'acte pur et la pure puissance, doivent livrer le tableau complet des catégories objectives de l'être, constituer la charpente d'une véritable *πρώτη φιλοσοφία*, au sens d'Aristote.

Cette répartition objective de l'être intéresse la totalité de l'objet possible de connaissance, et par conséquent l'objet de la connaissance *réfléchie* non moins que l'objet de la connaissance directe. Or, un contenu de conscience, quel qu'il soit, dès le moment où il tombe sous la réflexion, manifeste une opposition d'objet et de sujet, de Moi et de Non-moi. La réflexion, atteignant le *sujet*, y découvre un plan nouveau d'objectivité: le sujet devenu objet à son tour. Si l'on veut bien nous passer cette terminologie inélégante, nous dirons donc que les déterminations objectives du contenu immédiat de la conscience en général, se divisent en déterminations *objectivo-objectives*, ou cosmologiques, et en déterminations *objectivo-subjectives*, ou psychologiques.

Sous la réflexion, le contenu de la conscience apparaîtra donc comme quelque chose qui tient à la fois, ontologiquement, du Moi et du Non-moi, c'est-à-dire comme une relation entre un Sujet réel et un Objet réel.

Dès lors (réserve faite pour la théologie naturelle, qui appartient au domaine de la connaissance analogique) tous les problèmes immédiats de la philosophie spéculative se réduiront à découvrir

une forme logique d'équilibre des éléments cosmologiques entre eux, des éléments psychologiques entre eux, et enfin des deux groupes dans leur relation mutuelle. La combinaison régulière du premier principe et des données multiples aura fait s'organiser côte à côte une Métaphysique du Non-moi, une Métaphysique du Moi, et enfin une théorie de la connaissance comme relation du Moi et du Non-moi métaphysiques.

3° Une « critique de l'objet » pour être complète et viable, doit, de plus, intégrer dans le système de la raison l'*action volontaire*. En d'autres termes, une critique métaphysique doit embrasser à la fois la raison théorique et la raison pratique.

En effet, parmi les objets de l'expérience interne, se rencontre, à côté de la possession spéculative, l'action proprement dite, celle qui tend à réaliser des fins conscientes. Spéculation et action interfèrent perpétuellement entre elles, l'une préparant l'autre, à tour de rôle. Comment réduire à l'unité logique cette alternance du savoir et du vouloir dans notre « devenir » interne?

Aristote et S. Thomas affrontèrent ce problème difficile. L'analyse des données de conscience nous révèle, disent-ils, l'indigence initiale de notre activité spéculative, dépendante, pour s'exercer, d'une matière externe de connaissance; d'autre part, elle nous montre notre activité pratique tout appliquée à saisir et à s'approprier cette matière externe, de manière à diminuer, dans notre faculté connaissante, l'écart entre la puissance et l'acte, et ainsi, en accroissant sans cesse l'ampleur de notre savoir, à nous faire tendre lointainement et indéfiniment vers la plénitude de toute activité théorique: l'*intuition intellectuelle de l'être,* la contemplation du suprême intelligible, τοῦ μάλιστα ἐπιστητοῦ : « contemplatio optimi intelligibilis », dit S. Thomas après Aristote (*S. th.* II II^ae^, 180, art. 4, c.).

L'unité établie par S. Thomas entre la spéculation et l'action est donc avant tout l'unité concrète d'une fin dernière, spéculative et absolue, déchiffrée par nous dans le *mouvement* qui nous y fait tendre. Puisque le terme dernier de l'action est la contemplation, notre action volontaire même devient ainsi réellement de l'Intelligible *in fieri,* le devenir de l'Intelligible en nous.

§ 2. — *La " Critique transcendantale de l'objet ,, ou la " Critique de la faculté de connaître ,,.*

Alors que la critique métaphysique, suivant le mouvement spontané de l'esprit, affirme *d'abord* la réalité absolue de l'objet, quitte

à retoucher ensuite celui-ci, à le subdiviser et à le distinguer conformément aux exigences les plus sévères de la logique analytique, la critique transcendantale arrête *d'abord* le mouvement de l'esprit, suspend l'affirmation réaliste et isole, pour le considérer en soi, le contenu apparent de la conscience. Son point de départ n'est pas un « absolu ontologique », reconnu d'emblée sous les apparences, mais une diversité ordonnée de « phénomènes » contingents, présents à la pensée, et dont il s'agit précisément d'apprécier le rapport éventuel avec un absolu ontologique.

Dans la critique transcendantale, le « premier principe » (le principe d'identité) demeure hors de conteste, comme *norme de la pensée;* dans la critique métaphysique, il livrait, de plus, immédiatement, la *clef du réel* (ontologique).

Outre la norme logique de l'identité et la capacité de recevoir des données phénoménales (cela seul ne conduirait pas au delà de l'empirisme de Hume), une critique transcendantale adopte nécessairement un autre présupposé, dont on comprendra la portée si l'on se souvient des pages que nous lui avons consacrées dans le Cahier III: nous voulons dire, la légitimité d'une *méthode transcendantale d'analyse* (1).

En effet, la nouvelle critique se pique de définir la valeur de l'objet conscient par sa composition transcendantale, c'est-à-dire, par le rapport de ses éléments constitutifs aux « facultés » dont ils procèdent. Une « faculté » n'est d'ailleurs autre chose, ici, qu'un *pouvoir de détermination à priori* de l'objet. La méthode transcendantale doit permettre de discerner, au sein de l'objet, la trace de pareilles déterminations.

Selon Kant nous possédons, dans la « réflexion » sur nos contenus objectifs de conscience, l'instrument approprié de cette tâche. Car la réflexion découvre, sous l'unité de tout objet représenté, un échelonnement d'éléments complémentaires, ayant entre eux respectivement des rapports logiques de déterminable à déterminant, de matière à forme, de multiplicité à unité synthétique: conditions formelles à priori, se commandant l'une l'autre, et, tout en bas, matière sensible. La matière sensible apparaît comme une condition restrictive, irrationnelle, une diversité primitive et extrinsèque, qui lie l'objet à telle portion de l'espace et à tel moment de la durée. Les conditions formelles, au contraire, présentent toutes un certain

(1) Sur la notion du « transcendantal », voir Cahier III, pp. 81 et suivantes.

degré de généralité, qui les fait déborder l'objet particulier et le moment présent: ce sont des conditions à priori, unificatrices et universalisantes; elles le sont d'autant plus largement qu'elles se rapprochent davantage d'une condition suprême: l'unité pure aperceptive. Cette dernière, condition à priori de tout « objet » possible dans une conscience, nous définit, en termes critiques, le pur « sujet connaissant », alors que les conditions à priori subordonnées nous définissent seulement des « facultés » de ce sujet: entendement catégorial et sensibilité.

Si l'analyse de Kant est exacte, connaître *objectivement*, c'est-à-dire prendre conscience de quoi que ce soit comme objet, consiste donc à déterminer à priori, selon des conditions formelles de plus en plus générales, un contenu matériel imposé du dehors à notre sensibilité. D'où une conclusion critique fondamentale: puisque, en Critique, nous acceptons, comme donnée initiale inévitable, le « phénomène conscient » ou l'« objet dans la pensée », nous en acceptons par le fait même toutes les conditions de possibilité, toutes les « conditions constitutives » nécessaires; et nous les acceptons — ni plus ni moins — telles qu'elles se révèlent à l'analyse de l'objet. Si elles impliquaient l'existence objective d'un *absolu,* nous reconnaîtrions cet absolu; si elles ne manifestent que relativité au phénomène, nous les traiterons comme simples fonctions de l'objet phénoménal.

Toute la valeur de la connaissance théorique se trouve donc suspendue, dans le kantisme, à la valeur même de l'*analyse transcendantale* de l'objet. Mais quelle confiance mérite cette analyse?

Nous avons fait observer précédemment (Cahier III, p. 86) qu'aux yeux de Kant, l'existence de « sciences pures » (comme la Mathématique et la Physique pure) ou, plus généralement, l'existence de propositions synthétiques, universelles et nécessaires (jugements synthétiques à priori), apportait, pour ainsi dire, une garantie de fait à l'analyse transcendantale. Refuser les résultats de cette dernière (nous voulons dire: le caractère à priori de certaines déterminations de l'objet) entraînerait irrémédiablement à nier la valeur apodictique des sciences pures et à sacrifier toute universalité et toute nécessité véritables.

C'est juste; mais un empiriste fera ce sacrifice, sans contester d'ailleurs théoriquement que l'apriorité de la forme, dans l'objet connu, dût être le fondement de toute proposition universelle et nécessaire, s'il s'en formulait réellement de pareilles.

Il faudrait donc, pour imposer à un empiriste le procédé de

l'analyse transcendantale, lui faire admettre d'abord l'existence d'une connaissance objective apodictique: ce ne serait point tâche aisée, et elle exigerait, en tout cas, pour aboutir, une étude analytique serrée des concepts et des jugements. On comprend que Salomon Maimon ait pu reprocher à Kant, à tort d'ailleurs, de n'avoir pas réfuté Hume.

Si donc on veut instituer une critique qui ne présuppose pas, avant toute enquête, le caractère universel et nécessaire de certaines catégories de jugements synthétiques, on devra montrer, plus directement que par l'appel aux sciences pures, l'intervention de conditions à priori dans la constitution même de tout objet.

Kant, après avoir invoqué, dans le Prologue de la *Critique,* le fait des « jugements synthétiques à priori » (qu'il considère comme des données irrécusables, dont il resterait seulement à apprécier les présupposés logiques), indique lui-même, au cours de l'*Esthétique* et de l'*Analytique,* une démonstration plus immédiate de sa méthode transcendantale (1).

Il s'appuie sur ce principe, que toute diversité unifiée, et, à fortiori, toute « synthèse » proprement dite, trahit une dualité complémentaire d'éléments constitutifs: un élément multiple et un élément unifiant. Par exemple, juxtaposons trois ou quatre points sur le papier: ce groupe de points manifeste, à côté d'une multiplicité (chacun de ces points, distributivement), une unité (leur juxtaposition spatiale). Puisque le multiple, comme multiple, ne précontient à aucun degré l'unité qui le groupe, l'élément unifiant (ici: l'espace, comme possibilité de la juxtaposition de ces points) ne peut donc avoir son origine dans la multiplicité elle-même; il en est initialement indépendant, il est, par rapport à elle, logiquement préalable ou à priori. Et l'on raisonnerait ainsi sur toute forme, relativement à toute matière, à quelque plan d'être que ce soit.

Or l'objet de notre connaissance sensible, donnée d'expérience

(1) Selon Kant, la démonstration qui fait le fond de la « déduction transcendantale des catégories » est *analytique.* « Cette dernière proposition, dit-il, (c.-à-d. que, sans la synthèse à l'unité de la conscience, le divers ne deviendrait pas conscient, ne serait pas connu) est... analytique, quoiqu'elle fasse de l'unité synthétique la condition de toute pensée ». (*Critique de la Raison pure*, trad. Barni-Archambault, I. p. 142). On remarquera toutefois que le raisonnement analytique porte ici sur le rapport nécessaire entre la diversité donnée, devenue consciente, et l'unité de la conscience, — mais que l'unité même de la conscience, le *je* comme condition universelle à priori, définissant la conscience, dut nous être révélé, plus directement, par une « réflexion transcendantale »

immédiate, est incontestablement synthétique: il présente une diversité unifiée. L'analyse réfléchie de cette diversité consciente ne nous permet pas d'en poursuivre le morcellement en dessous de la diversité qualitative des *sensations;* et nous constatons que cette diversité fondamentale de l'apport sensible présente, dans notre conscience objective, une unification à plusieurs degrés: *espace et temps* — *catégories* et *unité aperceptive* —. Toutes ces déterminations unifiantes sont nécessairement à priori relativement à la diversité qu'elles unifient. L'espace et le temps représentent donc des conditions de l'objet immanent qui ne sont point restreintes, de soi, aux bornes de *telle* diversité sensorielle actuellement donnée: sinon, elles se confondraient purement et simplement avec *cette* diversité; les catégories représentent des conditions objectives (ou objectivantes) dont la portée, loin de se limiter à *telle* diversité sensorielle donnée, n'est même astreinte, de soi, à aucune détermination temporelle ni spatiale; et l'unité aperceptive, dont les catégories sont l'expression multiple, s'étend, elle, sans limite aucune, à l'objet pensable en général, à l'« objet transcendantal » de Kant.

N'est-ce point évident, et ne semblerait-il pas que nous ayons, à la suite de Kant, dégagé toute cette hiérarchie de conditions à priori par un simple raisonnement analytique sur les données objectivées? ne semblerait-il pas que cette analyse n'implique rien autre chose qu'une constatation plus attentive des oppositions d'unité et de diversité présentes à notre conscience dans toute appréhension d'objet, — constatation qui devient celle de « fonctions à priori » (conditions objectives de l'être? ou conditions subjectives du connaître?), dès que nous admettons que l'unité ne dérive point de la diversité comme telle?

En réalité, le procédé de l'analyse kantienne implique quelque chose de ce que nous venons de dire, mais est bien plus complexe et plus malaisé à justifier. Il nous importe beaucoup d'en écarter l'ombre même d'une ambiguïté.

Lorsque je prétends, avec Kant, faire l'analyse transcendantale des « données objectives », considéré-je seulement, dans celles-ci, leur aspect statique de « représentations », à l'exclusion de tout « fieri », de toute activité proprement dite, qui pourrait s'y manifester?

Supposons qu'il en soit ainsi: il me sera loisible de discerner, dans la « représentation », deux aspects: une diversité matérielle et le groupement passif, déjà effectué (*in facto esse*), de cette diversité, c'est-à-dire, si l'on veut, une matière et une forme, toutes

deux concrètement données; mais cette seule constatation me laisse piétiner sur place, enfermé dans ma représentation actuelle et concrète. Peut-être pourrais-je, en outre, sans dépasser le point de vue statique, abstraire davantage l'un de l'autre, les deux aspects: diversité matérielle et unité de groupement; par exemple, penser une forme de groupement du même ordre, dans une autre diversité matérielle; j'obtiendrais de la sorte une notion de groupement plus ample que ma constatation primitive de tel groupement particulier; et rien ne m'empêche, semble-t-il, d'atteindre ainsi, par abstractions successives, des notions formelles de plus en plus générales.

Est-ce là faire une analyse « transcendantale »? d'aucune façon, car à m'en tenir à ce procédé, la généralité croissante de mes notions abstraites demeure extérieure à l'objet donné: elle tient à mon pouvoir, peut-être arbitraire, de restreindre la compréhension logique des objets de ma pensée, en négligeant un plus ou moins grand nombre de leurs déterminations. Pour savoir ce que valent, *comme lois internes de l'objet,* mes abstractions superposées, je devrais étudier la valeur objective de mon pouvoir d'abstraire, ce qui revient à faire une analyse transcendantale de l'objet lui-même. La question reste entière.

Autres étaient le sens et la portée que Kant, à en juger par ses expressions mêmes, attribuait au procédé transcendantal de la réflexion analytique. Celle-ci devait, non pas découper arbitrairement, mais réellement *découvrir* les éléments structuraux de l'objet de conscience; et ce qu'elle devait révéler, au sein de l'objet, ce n'était pas un édifice de notes plus ou moins abstraites, mais une relation de « condition à priori » à « conditionné », une « information » (pas seulement une « forme »), une « synthèse active » de phénomènes, une « spontanéité » en exercice: toutes expressions qui n'offrent de sens que dans l'ordre du dynamisme et de la causalité. A coup sûr, un principe dynamique ne peut surgir à nos yeux, comme par miracle, d'un objet inerte, passif, contemplé en soi, selon ses lignes purement représentatives. Y découvrir un « conditionnement » d'une partie par une autre, c'est y percevoir autre chose que pure représentation statique: nous voulons dire, une activité véritable. Absolument comme, en mécanique, figurer un équilibre par un antagonisme de forces qui se neutralisent, c'est bon gré mal gré supposer aux éléments du système des « déplacements virtuels », c'est attribuer au système une activité interne. L'Analytique transcendantale kantienne suppose donc que l'objet soit présent dans notre conscience « dynamiquement », comme un

ensemble de « déterminations » ou de « conditions » affectant activement une matière sensible, et puisse être reconnu comme tel.

Et de fait, en dehors de ce point de vue dynamique, Kant, procédant par analyse logique de l'objet, et non par analyse psychologique du sujet, n'eût pu parler, ni de « sujet », ni de « facultés ». Car un « sujet trancendantal », pour Kant lui-même, est tout autre chose qu'une vue abstraite détachée de l'objet: le sujet, dans la Critique, est une réalité fonctionelle, c'est le lieu de la totalité des déterminations à priori de l'objet; et les « facultés » ne désignent pas davantage, pour Kant, des étiquettes abstraites, découpées dans l'objet, mais des groupes partiels de déterminations à priori de l'objet. Encore une fois, ces définitions manquent de base et deviennent même inintelligibles, si l'apriorité formelle, dans l'objet, n'est pas entendue au sens actif, dynamique.

Mais si l'on définit l'à priori comme une « activité » interne à l'objet immanent, comme une activité saisissant la donnée sensible et la rendant « connaissable en acte », la réflexion transcendantale, qui dégage l'à priori de l'objet, consistera donc à retrouver *la part active du sujet dans l'objet* (immanent). Et plus cette part sera large, plus l'objet connu approchera de l'objectivité parfaite, celle d'une intuition intellectuelle, dans laquelle, selon Kant, l'objet serait constitué totalement par l'activité du sujet.

Il faut, pour bien entendre Kant, préciser davantage la nature de cette activité subjective, s'immisçant dans la constitution de l'objet. Qu'elle réalise jusqu'à un certain point la notion d'une « causalité formelle », Kant l'a marqué de mille manières: toujours l'unité sera à la multiplicité unifiée dans le rapport d'une forme à une matière. Mais ce n'est pas assez dire, peut-être: car une « forme », dans la terminologie usuelle, ne signifie guère que le revêtement immobile de la matière, que le lien déjà noué autour d'une diversité: la forme d'une statue nous paraît figée dans le repos du marbre. Or la « condition formelle à priori », dégagée par l'analyse transcendantale, doit demeurer chargée d'universalité virtuelle, et, pour ainsi dire, d'une signification « expansive »: c'est la « forme », oui, mais en tant qu'elle s'impose activement à la matière et manifeste par là qu'elle lui préexiste logiquement, qu'elle la déborde, comme une condition permanente et dominatrice.

En langage scolastique on pourrait dire que la « causalité formelle » des conditions à priori, dans l'objet immanent de connaissance, n'est point un résidu inerte, une structure que l'on constate et que l'on décrit, mais l'investissement actif d'une matière cognoscible par la *finalité interne*, par le « devenir naturel » du Sujet.

Pour s'ériger en « objet », la matière de la connaissance doit d'abord se laisser capter par le torrent qui emporte le Sujet vers sa fin naturelle: l'objet, dans notre conscience, c'est, à proprement parler, cette saisie même d'une matière sensible par le mouvement vital de notre nature intellectuelle.

Comment reconnaître, dans l'objet immanent, l'apriorité ainsi définie?

Rappelons que la méthode transcendantale, comme méthode critique, ne doit pas établir seulement le *fait* (ni même seulement la nécessité particulière) d'un à priori dans les objets effectivement présents à notre conscience, mais la *nécessité universelle* de cet à priori comme condition de tout objet possible (d'un entendement non-intuitif).

La simple « réflexion transcendantale », constatation de l'à priori en des objets actuellement représentés, ne répond encore qu'à la première de ces deux exigences; l'à priori qu'elle décèle est une condition de possibilité de tel ou tel objet singulier, la série de ces objets pouvant d'ailleurs s'allonger indéfiniment. A mettre les choses au mieux, la nécessité de l'à priori réflexivement constaté ne s'étendrait pas, en droit strict, hors les limites d'une généralisation inductive (1).

Kant veut davantage. Le rapport nécessaire de l'à priori aux objets doit apparaître, avec une évidence rigoureusement analytique, comme constitutif de tout objet possible de notre entendement. Ce rapport doit donc être déduit du *concept* même de « l'objet d'entendement comme tel » (objet d'entendement non-intuitif, « objet d'expérience » au sens kantien), quelles que soient les particularités secondaires sous lesquelles ce concept trouve son application dans l'activité psychologique. On reconnaît ici le procédé de la « déduction transcendantale », couronnement indispensable de la méthode transcendantale (2). Kant faisait une déduction transcendantale,

---

(1) Nous employons à dessein l'expression « généralisation inductive » dans un sens indéterminé, par opposition à « nécessité déductive », et non dans le sens plus restreint d'« induction scientifique ». — L'induction scientifique, dans la mesure où elle fournit des propositions universelles et nécessaires, repose-t-elle sur une véritable nécessité métaphysique? Nous le croyons; mais nous croyons aussi que la justification rationnelle de ce procédé de raisonnement, si naturel et si complexe, présuppose une ontologie générale. C'est pourquoi le présent travail, qui s'arrête au seuil de la métaphysique, ne touchera pas directement la question de l'induction scientifique.

(2) Nous avons étudié, chez Kant et chez Fichte, les deux versants — réflexif et déductif, analytique et synthétique — du raisonnement

lorsqu'il démontrait, non seulement qu'*en fait,* nos connaissances objectives sont constituées, dans les jugements, par saisie de phénomènes concrets sous une fonction à priori d'unité et d'universalité, mais de plus, qu'absolument parlant, un objet présentant un contenu phénoménal (un objet d'entendement) *n'est possible que* moyennant une fonction à priori d'unité et d'universalité. Cette dernière démonstration étant acquise, l'expérience réflexive de l'à priori, subsumée sous un principe de nécessité rationnelle, acquiert une véritable portée *critique;* car il apparaît alors que le fait transcendantal qu'elle exprime enveloppe une condition de valeur objective indépendante de toute contingence psychologique.

Nous ne pouvons insister longuement sur ces questions de méthode, déjà traitées dans nos Cahiers III et IV. Nous devions toutefois marquer sommairement l'opposition et la solidarité des deux aspects caractéristiques de la démonstration transcendantale, d'abord parce qu'ils domineront fatalement, étant donné notre but général, toute la charpente de ce volume; et secondement parce que nous croyions nécessaire de rappeler ici que l'à priori, dont la déduction transcendantale établit le lien rationnel à l'objet, est, sous des propriétés logiques nouvelles, l'à priori même que touche la simple réflexion.

Pour que la méthode transcendantale soit applicable à la critique de nos connaissances, il faut donc, puisque toute apriorité connote, dans une condition formelle, un caractère dynamique, que nous soyons capables de percevoir, par réflexion, l'activité immanente de notre pensée au point précis où cette activité compénètre et met en acte l'élément matériel de nos représentations; il faut que nous touchions l'*intellectus in actu* dans son identité même avec l'*intelligibile in actu;* en d'autres termes, il faut que l'objet pensé nous soit donné, immédiatement, à la réflexion, non pas comme « chose morte », mais comme « passant de la puissance à l'acte », comme phase d'un « mouvement » ou d'un « devenir » intellectuel.

Est-ce bien ainsi que la « réflexion » nous le présente? Nous fait-elle percevoir directement, dans l'objet immanent, l'*acte* qui le détermine à priori, qui lui donne son mode d'objet connu? Nous ne demandons pas, évidemment, si le sujet a l'intuition essentielle de soi-même comme principe métaphysique d'activité, comme cause ontologique; il suffirait, pour l'analyse transcendantale kantienne,

---

transcendantal. Les lecteurs peu initiés feront bien de se méfier ici des embûches de terminologie.

que l'objet immanent se révélât, à la réflexion, comme exercice d'une activité, et pas seulement comme forme inerte.

Or, c'est précisément cette propriété de ressaisir le contenu de la conscience, non plus comme objet externe ni comme pure forme représentative, mais, à quelque degré du moins, comme *acte* (du sujet), c'est précisément cette propriété qui fait la différence entre la connaissance directe et la connaissance réfléchie. Contempler un objet, concret ou abstrait, n'est point une réflexion; maintenir ou ramener une représentation au foyer de la conscience n'est encore qu'un exercice secondaire d'attention ou de mémoire objectives: ce n'est point une réflexion. La réflexion proprement dite restitue la représentation objective au Moi, c'est-à-dire replonge la représentation dans le courant d'activité d'où elle se détachait comme objet.

Par conséquent, un philosophe qui admet, chez l'homme, une faculté de réflexion capable de percevoir, *dans l'objet pensé, le sujet en acte,* ne saurait élever aucune objection de principe (ne parlons pas ici du détail des applications) contre le procédé de la réflexion transcendantale, entendu comme nous venons de faire. Et vraiment, pour nier ce pouvoir de réflexion, il faudrait prétendre que la conscience que nous avons incontestablement de nos actes intellectuels, se borne à la conscience statique et discontinue de leurs contenus successifs, exclusion faite de toute conscience d'activité dans ce changement. Et d'où nous viendrait alors notre illusoire notion d'activité interne?

Bref, le présupposé de la méthode transcendantale d'analyse semble être celui-ci: que nos concepts objectifs nous soient donnés, dans la réflexion, comme des déterminations actives d'une matière assimilée, comme le passage d'une puissance objective de détermination à des déterminations actuelles, en un mot, comme le « mouvement » immanent d'une faculté connaissante en tant que telle. A cette condition seulement, du reste, la critique transcendantale de l'objet constituerait véritablement, comme le prétend Kant, une « critique de la faculté de connaître », et non un simple dépeçage abstractif de l'objet.

La perception réflexive du dynamisme interne de la connaissance tient tellement à l'intime de l'analyse critique, que l'on éprouve quelque déception à constater le flottement, du moins apparent, de la doctrine de Kant sur ce point. Flottement qui se retrouve chez les interprètes du philosophe.

Certes, le rapport dynamique du sujet et de l'objet ne passa point totalement inaperçu à ses yeux. Lorsque, composant la *Criti-*

que de la Raison pure, il employait des mots comme ceux-ci: *principe de détermination à priori; fonction* ou *acte* (« qui parcourt, recueille et lie une diversité empirique »); *liaison* active ou vécue, préalable à la *représentation de la liaison; synthèse* (postulée comme « fondement de l'unité synthétique »); *action de l'entendement* (Verstandeshandlung); *acte de la spontanéité* (de l'entendement), etc., son imagination, sinon sa pensée réfléchie, était imprégnée de dynamisme (1). Pourquoi ne tira-t-il pas toutes les conclusions de ces prémisses? pourquoi ne chercha-t-il point,

---

(1) Il ne manque pas, dans les deux premières éditions de la *Critique de la Raison pure,* de déclarations dans le genre de celle-ci: « ... eine *Verstandeshandlung,* die wir mit der allgemeinen Benennung *Synthesis* belegen würden, um dadurch zugleich bemerklich zu machen, dass wir uns nichts, als im Object verbunden, vorstellen können, ohne es vorher selbst verbunden zu haben, usw. » (*Kritik*..., 2° Aufl. Analyt. transcend. n° 15. Edit. Rosenkranz, p. 730). — Ou bien: « Diese *synthetische Einheit* setzt aber eine *Synthesis* voraus... » (*Ibid.* 1° Aufl. Rosenkranz, p. 106).

D'après l'idée qu'ils se font du kantisme, certains verront dans ce que nous disons ici, ou bien un effort pour enfoncer une porte ouverte, ou bien, au contraire, une méconnaissance complète de l'esprit du criticisme kantien. Lorsqu'il s'agit de Kant, ces oppositions des groupes extrêmes d'interprètes ou de glossateurs ne doivent point étonner. Nous tenons, avec la plupart des lecteurs de Kant, une opinion moyenne, qui ne fait de ce dernier ni un «surphilosophe» qui aurait dit le dernier mot dans toutes les questions qu'il traita, ni davantage un sophiste ou un distrait, capable de se contredire à peu de pages d'intervalle: sur plusieurs points sa pensée nous paraît avoir été incomplète et oscillante, non toutefois incohérente. Au moment de livrer notre manuscrit à l'impression, nous lisons, dans un ouvrage récent, les lignes suivantes, qui répondent exactement, sinon à notre propre doctrine philosophique, du moins à notre exégèse de Kant:

« Abgesehen vom Akte, abgesehen von seiner Tätigkeit ist das Bewusstsein oder das Ich bloss abstrakte Einheit des Mannigfaltigen, ruhende, leere Form, Synthesis ohne synthetisierten Inhalt. Erst durch diese Tätigkeit wird es zur Synthesis der Gegensätze, zur konkreten synthetischen Einheit des Mannigfaltigen. Diese Einsicht gelangt in Kants transcendentaler Deduktion nicht zum völligen Durchbruch, nicht zu völliger Klarheit. Obwohl Kant davon spricht, dass die Einheit des Bewusstseins die Einheit einer Handlung ist..., dass die Verstandesbegriffe Funktionen, d. h. Handlungen sind..., obwohl er die Synthesis eine Handlung nennt... und dem Verstande Spontaneität zuschreibt, obwohl er vom « Aktus der Spontaneität » redet..., obwohl er die « analytische Einheit der Apperzeption » als « Identität des Bewusstseins » von der « synthetischen Einheit » unterscheidet und die letztere als « Grund » und « Voraussetzung » der ersteren, als « ursprünglich-synthetische Einheit » bezeichnet....

comme Fichte, à unifier, sur la base d'une activité pure du Moi, d'un *Sollen*, la Raison spéculative et la Raison pratique? Nous avons dit ailleurs que la Critique kantienne nous paraissait indécise et incomplète sur ce point, et que Fichte, en dépit des protestations de Kant, n'avait pas entièrement tort de croire qu'il la continuait en en développant les principes implicites.

Kant méconnut le rôle essentiel que la finalité active du Sujet joue dans la constitution même de l'objet immanent, et cet oubli frappe d'impuissance partielle sa méthode transcendantale. On dirait que deux influences se combattirent durant la préparation subconsciente de sa doctrine critique. D'une part, la force même de l'évidence interne l'entraîne vers une conception dynamique de la connaissance: toute notre connaissance intellectuelle est mesurée par lui sur l'idéal, d'ailleurs inaccessible, d'une intuition intellectuelle, entièrement spontanée et intégralement productrice de son objet. Il se place alors au point de vue de l'« acte »: acte parfait de la possession intelligible, et approximations plus ou moins lointaines de cet acte. Mais, d'autre part, en formulant ses conclusions, il semble ressaisi par l'esprit statique et abstrait du rationalisme cartésiano-wolfien, et il s'enferme de nouveau dans le point de vue rigide de la « forme ». On croirait alors que, prenant comme donnée initiale la représentation immobile, la trouvant hiérarchisée, coordonnée à d'autres notions et insérée dans des jugements synthétiques à priori, unités abstraites supérieures, unifiées elles-mêmes sous le type de l'aperception pure, il cherche uniquement à traduire cet état des choses en symboles logiques exprimant la portée positive et les limites de nos connaissances. Dans ce cas, le suprême principe synthétique, l'unité aperceptive, cesse d'être réflexivement perçue comme activité déterminatrice: elle devient un pur indice abstrait d'unité; de même, les fonctions catégoriales se figent en cadres généraux; et le problème entier de la connaissance se rétrécit aux termes d'un simple problème d'unité formelle. Mais l'objet — même l'objet phénoménal kantien — est-il explicable en tant

---

und von ihr die objektive Gültigkeit der Erfahrung abhängig macht..., obwohl er in der Lehre von der produktiven Einbildungskraft den Verstand auf die Sinnlichkeit « einwirken » lässt..., — so verdirbt sich Kant doch zuletzt die tiefsinnige Anlage seiner Deduktion dadurch, dass er das Ich, den Verstand, die Kategorien, in ihrer starren Gegensätzlichkeit gegen das Mannigfaltige, das empirisch Gegebene erhält und nur wie ein Betrachter von aussen die Tätigkeit, den Aktus beschreibt » (Richard Kroner. *Von Kant bis Hegel.* Ier Bd. Tübingen, 1921, pp. 84-85).

qu'objet par sa seule unité formelle? On peut en douter: car un objet ne figure pas seulement, dans notre conscience, comme « essence formelle » (logique, idéale), mais aussi — à tort ou à raison, peu importe — comme rapporté à un « en soi » opposé au sujet: expliquera-t-on, par de simples emboîtements d'unités, ce dernier caractère? Problème difficile, qui devra retenir sérieusement notre attention.

Selon qu'on insistera sur tels ou tels modes d'expression employés par Kant, on fera donc rétrograder la *Critique* vers l'idéologie rationaliste, ce dogmatisme des essences formelles, déclarées objectives (« possibles ») par la seule considération de leur unité logique, ou bien on l'acheminera vers une théorie de la connaissance dont le noyau central serait l'intuition d'un « mouvement », ou d'un « devenir » immanent, c'est-à-dire d'un état dynamique de l'Objet dans le Sujet.

Sur cette dernière voie d'évolution de la Critique kantienne, se rencontrent Fichte et Schelling, dont les systèmes imposants sacrifient trop encore à l'idole de l'abstraction, et plus près de nous, sans filiation historique exclusive, M. Bergson, dont la souple analyse démonte l'artifice de notre intelligence, pour y découvrir, sous les abstractions, le progrès ininterrompu du Devenir, d'un Devenir vital, que nous pourrions saisir du dedans.

A cette étape terminale, la Critique de la connaissance serait déjà une métaphysique, quoi que puisse être et valoir cette métaphysique (1).

Si nous ne nous trompons, on aperçoit maintenant les présupposés qui doivent fonder, selon nous et quelle qu'ait été la pensée historique de Kant, une *Critique transcendantale de l'objet*, ou, ce qui revient au même, une *Critique de la faculté de connaître*. Ce sont, outre les données objectives considérées comme phénomènes, et le « premier principe » utilisé comme norme régulatrice de la

(1) Nous avons souligné déjà la coïncidence curieuse qui apparaît ici. Le point d'arrivée, dans l'évolution « dynamiste » de la Critique moderne, se trouve être correspondant au point de départ de la Critique métaphysique d'Aristote : d'un côté l'intuition immanente du mouvement, de l'autre la donnée physique de la *κίνησις* (M. Bergson nous paraît s'exagérer un peu le caractère statique de ce concept chez Aristote). De part et d'autre, bien que par des voies diverses, ce que l'on postule au début, c'est la saisie pénétrante d'un « devenir », soit subjectif soit objectif, et non d'une pure succession de phénomènes: la saisie donc de l'*acte* maîtrisant la puissance, c'est-à-dire de quelque chose d'absolu qui peut servir de thème initial à une métaphysique.

pensée, le pouvoir de surprendre les données dans l'acte même qui les objective en nous, et non pas seulement selon leur modelé représentatif. Nous appellerons ce pouvoir: « réflexion transcendantale », ou faculté d'« analyse transcendantale ». A défaut de cette « analyse transcendantale », on pourra bien entreprendre un clivage de plus en plus abstrait des données elles-mêmes, mais pas, à proprement parler, de critique des facultés.

§ 3. — *Comparaison des deux critiques, métaphysique et transcendantale.*

Cette comparaison est déjà faite, largement, dans la double esquisse qui précède. Nous nous contenterons d'appuyer sur un trait, qui marque bien l'attitude initiale de chacune des deux critiques.

Les Anciens furent objectivistes parce qu'ils se placèrent d'emblée, consciemment ou inconsciemment, dans une *perspective finaliste*. Tenir ferme au « premier principe » comme principe ontologique, c'était se refuser à admettre qu'une donnée quelconque de conscience pût demeurer totalement indéterminée en regard de l'affirmation, prélude de l'action. Tu *agis*, riposte Aristote au Sophiste, puisque tu disputes; et d'ailleurs, qu'est la vie de l'homme sinon une action continuelle, réglée sur les craintes et les désirs? ne plus agir serait cesser d'être homme. Mais en agissant, c'est-à-dire en réagissant sur toutes tes pensées, tu ne te lasses pas d'avouer que tu *affirmes*, et en affirmant, tu poses chaque fois un rapport stable entre ce que tu affirmes et l'*être*: tu reconnais donc de bon ou de mauvais gré une application nécessaire et universelle du premier principe, au sens ontologique de celui-ci.

Ce qui revient à dire que nos contenus de conscience ont toujours quelque degré de réalité objective, parce qu'ils s'insèrent inévitablement, d'une manière ou d'une autre, dans la finalité absolue qui anime notre action. L'objet s'avère comme « être » dans la mesure où il s'impose comme « fin ».

La « critique métaphysique de l'objet » aborde donc celui-ci sous l'angle de la finalité nécessaire, et ne peut que le poser dans une affirmation absolue. Mais après cette première démarche, elle revient sur ses pas, déjà moins insoucieuse de la *forme* particulière de l'objet affirmé: elle analyse la forme (l'essence), et, à proportion,

gradue l'affirmation, c'est-à-dire, étage l'être. Toutefois la critique de la forme se développe ici sous l'égide de l'affirmation préalable, absolue et universelle, d'être. Aussi disons-nous que cette critique est métaphysique; elle pose immédiatement l'objet comme objet en soi, prend position devant lui une fois pour toutes; et alors seulement, dans cette perspective d'absolu, elle l'analyse et le retouche du dehors, dialectiquement, selon la norme d'identité, — sans se soucier de pénétrer la genèse constitutive de l'objet dans la pensée, jusqu'au moment où ce problème génétique viendra s'imposer par le biais de la psychologie rationnelle. En attendant, avec la sérénité d'un réalisme sûr d'aboutir, elle essaye les concepts et les emboîte les uns dans les autres, comme un enfant rapproche les pièces d'un jeu de construction en sachant d'avance qu'elles ont une forme d'ajustement: grâce à l'affirmation ontologique originelle, tout le problème métaphysique se réduit à découvrir un état d'équilibre logique aux éléments donnés.

Autrement en va-t-il dans la critique *transcendantale* de l'objet, qui est, à proprement parler, la critique moderne de la connaissance. Elle aussi procède par réflexion, mais, à l'inverse de la critique objectiviste, elle remonte immédiatement la pente naturelle de l'esprit humain. Elle suspend l'affirmation primitive absolue d'*être*, pour examiner en eux-mêmes les contenus de conscience, et analyser les conditions qui les constituent en objets connus. Tout l'intérêt se concentre d'abord, pour la critique transcendantale, sur la *genèse interne de l'objet comme objet*, sur le « fieri » de l'objet immanent, en tant que ce « fieri », loin de n'être qu'un enchaînement de moments psychologiques, renferme les conditions absolues et universelles de possibilité des objets en général: car la structure nécessaire de l'objet immanent et l'origine respective de ses éléments constitutifs doivent livrer le secret de sa *valeur* logique.

Ici, d'ailleurs, rappelons-le, une alternative se pose: ou bien l'analyse structurale de l'objet comme tel n'y montre que des formes abstraites, qui, en vertu même de leur abstraction croissante, débordent logiquement les unes sur les autres, dans l'immobilité propre aux emboîtements purement spéculatifs: dans ce cas, la critique transcendantale — est-ce encore une critique transcendantale? — ne nous mènera pas au delà d'un phénoménalisme plus ou moins subtil; ou bien — c'est le second terme de l'alternative — l'analyse de l'objet y révèle, à la réflexion immédiate, renforcée par une véritable déduction rationnelle, une puissance active d'unification, un dynamisme, une spontanéité, donc un sujet en acte: dans ce cas,

nous l'avons dit plus haut, et nous devrons le démontrer expressément vers la fin de ce Cahier, la critique transcendantale ne s'achèverait légitimement que par l'acceptation rationnelle de la Finalité, révélatrice d'un Etre absolu. Kant, le patient initiateur, serait complété plutôt que contredit.

En résumé:

1. La donnée initiale de toute Critique sont les objets présents à la conscience, et soumis, comme tels, à un examen réfléchi.

2. La critique ontologique des Anciens part des « objets » envisagés selon la plénitude de leur objectivité, c'est-à-dire posés absolument, comme *Fins* éventuelles (choses), et de là procède au classement théorique de leurs *Formes* (essences, définies à travers les phénomènes sensibles). Elle se donne un *Absolu objectif* et y rattache le *Relatif*.

3. La critique transcendantale des Modernes part aussi des objets, mais considérés d'abord, précisivement, selon leurs « formes » (comme phénomènes). Si cette Critique s'appliquait à justifier, plus complètement encore qu'elle ne le fait, la signification objective revêtue par les phénomènes dans la conscience, elle devrait (nous le montrerons) retrouver, sous la *Forme* même, l'affirmation de *Fins*. Par le *Relatif*, présent dans la conscience, elle découvrirait l'*Absolu ontologique*.

4. La Critique ancienne se confond avec la systématisation métaphysique et ne s'achève qu'avec elle: c'est la *voie longue* de la critique; mais c'en est aussi, selon nous, le *procédé naturel*.

La Critique moderne prétend dégager d'abord, des conditions internes de la connaissance, la méthode essentielle et les points de départ nécessaires de toute métaphysique. Elle constitue une épistémologie préliminaire à la métaphysique, une métaphysique en puissance: c'est, peut-on dire, le *raccourci* de la critique. Elle repose d'ailleurs sur un *artifice de méthode:* le point de vue phénoménologique — artifice légitime, mais qui se détruit évidemment lui-même dès qu'il conduit à faire reconnaître l'affirmation métaphysique sous les phénomènes. Or, nous croyons qu'il peut conduire jusque là.

Ces deux méthodes critiques, abordant, sous des angles complémentaires, le même objet total, doivent, poussées à fond, livrer finalement des conclusions identiques; car la Critique ancienne pose d'emblée l'Objet ontologique, qui *inclut* le Sujet transcendan-

tal; et la Critique moderne s'attache au Sujet transcendantal, qui *postule* l'Objet ontologique (1).

S'il est vrai — c'est notre thèse dans ce volume — que la *Critique ontologique et la Critique transcendantale,* quoique différentes par le point de vue sous lequel elles envisagent d'abord l'objet connu, convergent de droit vers un même résultat final: une métaphysique dynamiste, la conclusion s'impose, semble-t-il que d'une Critique à l'autre doivent exister des correspondances étroites, permettant de traiter l'une comme une simple transposition de l'autre.

Mais quelle sera la clef de cette transposition?

La critique transcendantale analyse les déterminations à priori de l'objet immanent de connaissance. Ces déterminations (fonctionnelles, modales, ou tout ce que l'on voudra), n'étant pas néant, tombent également dans l'orbite de la critique métaphysique: elles doivent donc avoir leur place dans le système des réalités. On devine aisément où elles s'y rencontreront. En métaphysique, le sujet connaissant est, lui-même, posé comme objet devant l'esprit: le métaphysicien parle du sujet, et de l'objet immanent, comme d'un sujet ontologique et de sa modification réelle, celle-ci dépendant d'ailleurs, quant à sa forme particulière, d'un « objet en soi » non moins réel que les deux termes précédents. Où la Critique kantienne, cantonnée à l'intérieur de l'objet immanent, découvre, en se gardant de toute affirmation ontologique, la « détermination à priori d'une matière donnée, dans un objet connu », la métaphysique a, depuis des siècles, posé le problème plus complexe, plus compréhensif, mais parallèle, « de la causalité réciproque du sujet nouménal et de l'objet en soi dans la production de l'acte immanent de connaissance objective ».

Ce problème constitue le thème fondamental de la *métaphysique du sujet connaissant,* partie notable de la Psychologie traditionnelle.

Et si nous voulons, dépassant le kantisme, réunir, dans une même justification critique, la Raison spéculative et *la Raison pratique,* c'est encore *en Psychologie* métaphysique, dans le chapitre consacré de tout temps aux rapports de la volonté et de l'action avec la

---

(1) N'est-ce point cette coïncidence finale — coïncidence de droit — entre les points de vue subjectif et objectif, que nous pressentions dès les premiers fascicules de cet ouvrage, lorsque nous remarquions qu'une critique de la connaissance ne pourrait être efficace s'il ne se rencontrait certaines conditions réelles, *communes au sujet et à l'objet?*

connaissance, que nous trouverons, chez les Anciens, cette question traitée, plus ou moins complètement, en langage ontologique.

Les solutions — ancienne et moderne — deviendront comparables, à la seule condition de transposer le langage métaphysique en langage critique, et inversement. La *loi de cette transposition* pourrait être enserrée dans la brève formule suivante:

La méthode transcendantale d'analyse de l'objet est une méthode précisive et non exclusive. Dans l'objet de la connaissance spontanée, elle considère *seulement* l'emprise immédiate des facultés qui érigent celui-ci en objet connu. C'est-à-dire, *en langage kantien:* elle considère l'à priori constitutif de l'objet — ou encore: les conditions transcendantales de possibilité de l'objet (par opposition à sa condition empirique, le donné sensible). Ce qui revient à dire, *en langage scolastique:* elle considère le « cognoscible en acte » selon les conditions qui le constituent dans son « actualité cognoscible », — ou bien: selon que le « cognoscible en acte » est identiquement le « connaissant en acte », — ou encore: selon la priorité fonctionnelle (aspect limité de la priorité métaphysique) des facultés connaissantes sur leurs opérations objectives.

N'insistons pas davantage; car nous aurons l'occasion de détailler, au cours des chapitres suivants, cette correspondance entre l'*à priori critique,* révélé, dans l'objet immanent, par réflexion et déduction transcendantales, et l'*à priori métaphysique* des facultés, conclu logiquement à partir de leurs opérations.

Livre II.

THEORIE DE LA CONNAISSANCE DANS LE CADRE DE LA METAPHYSIQUE THOMISTE.

PRÉLIMINAIRES.

La philosophie de S. Thomas d'Aquin demeure tout entière dans le sillage de la philosophie antique, et plus particulièrement de l'aristotélisme. La plupart des points de vue dont nous aurons à relever la signification critique n'appartiennent point en propre au moyen âge; ils y reçurent toutefois, non seulement des applications nouvelles, mais souvent des précisions nécessaires ou des compléments précieux.

S. Thomas n'a point écrit d'épistémologie; il n'a pas même publié d'exposé systématique de sa philosophie. La « Somme contre les Gentils », qu'on appelle parfois la « Somme philosophique » est avant tout un traité d'apologétique religieuse. Les « Quaestiones disputatae » touchent plusieurs questions de pure philosophie. Dans les « Commentaires sur les Sentences » et dans la « Somme Théologique », la pensée philosophique, partout vivante, adapte et restreint ses manifestations au cadre de l'enseignement dogmatique. Restent, comme œuvres de philosophie pure, les « Commentaires sur Aristote » et un certain nombre d'Opuscules particuliers.

Dans l'esquisse qui va suivre, nous n'utiliserons guère les *Opuscules* spéciaux, dont plusieurs sont d'authenticité contestable ou de date incertaine (1). Nous éviterons aussi de recourir aux *Commentaires sur les Sentences,* œuvre de début, magistrale, sans doute, mais présentant çà et là des solutions abandonnées ou précisées dans les œuvres ultérieures. A l'occasion, nous interrogerons les *Commentaires sur Aristote,* surtout l'important *Commentaire de la Métaphysique:* il faut remarquer toutefois que S. Thomas s'y efface presque complètement derrière le texte qu'il interprète. Resteront comme base principale d'enquête, les œuvres entièrement personnelles de la pleine maturité, c'est-à-dire, avant tout, les *Quaestiones disputatae,* les *Quodlibeta,* les deux *Sommes* et le *Compendium theologiae.* La philosophie s'y trouve généralement au second plan, mais mêlée à toute la trame de l'exposé. Elle y transparaît, sous

(1) Voir Mandonnet, O. P., *Les écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin.* 2ᵉ éd. Fribourg (Suisse), 1910. — et Dr M. Grabmann, *Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin.* Dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters.* Bd. XXII, 1920.

des expressions occasionnelles et fragmentaires, comme une philosophie habituelle et vécue, préexistant, parfaitement charpentée, dans l'esprit du théologien qui la met à contribution pour l'élaboration du dogme (1).

Comment dégager, dans son enchaînement naturel, et pour autant qu'elle intéresse le problème épistémologique, cette philosophie latente?

Notre enquête sera nécessairement un peu touffue. Nous prions le lecteur qui voudra s'y orienter aisément, de ne pas dédaigner l'aide offerte par les titres et sous-titres.

Voici en peu de mots notre ordre de marche dans ce Livre II.

Il est bien entendu que, jusqu'au Livre III, nous analysons et interprétons S. Thomas; avec lui, nous nous établissons d'abord, et nous demeurons constamment sur le terrain métaphysique.

Une théorie de la connaissance, développée dans le cadre du réalisme ontologique, vaut absolument et commande une épistémologie proprement dite, *sous la seule condition* suivante: que toute affirmation rapporte nécessairement et valablement son contenu à l'absolu de l'être, ou, plus brièvement, qu'une connaissance purement phénoménale soit impensable et impossible. Ce présupposé réaliste général est le présupposé naturel de tous nos assentiments spontanés; l'adopter sans justification logique, comme point de départ d'un système réfléchi de nos connaissances, n'impliquerait, certes, aucune absurdité et pourrait même se défendre par des motifs métarationnels; mais ce serait ce que l'on est convenu d'appeler du dogmatisme; en chercher, au contraire, une justification logique, c'est accepter de donner à la construction métaphysique une base critique.

Dans la Section I, qui ne constitue encore qu'un préambule, nous examinerons la *base critique* générale de la métaphysique de S. Thomas. Lorsque nous aurons montré, par cet examen préalable, que tous nos jugements, quels qu'ils soient, présentent une signification ontologique et participent à une vérité absolue, il nous restera — et ce sera le plus lourd de notre tâche, — à déterminer cette signifi-

---

(1) Sauf indication contraire, les passages soulignés l'auront été *par nous*. Nous emploierons les notations suivantes: *S. th.* (Summa theologica); *S. c. G.* (Summa contra Gentes); *In. Sent.* (Comment. in IV libros Sententiarum); *Verit.* (Quaest. disputatae De Veritate); *Pot.* (Quaest. disp. De Potentia Dei); *De Malo* (Quaest. disput. De Malo); *Qu. disp. De Anima; Qu. disp. De spirit. creaturis; in* [*I, II,...*] *Metaph.* (Comment. in Metaphysicam Aristotelis); *In* [*I, II, III*] *Anima.* (Comment. in III libros de Anima).

cation ontologique, à mesurer cette participation de la vérité absolue.

Dans la Section II, deux lignes de recherches seront ordonnées à cette fin:

1° Tout d'abord, puisque le *rapport de vérité* doit trouver place dans le système de l'être, nous nous demanderons jusqu'à quel point une « métaphysique de la connaissance » est possible. Celle que propose S. Thomas nous permettra de situer exactement la vérité propre de l'intellect humain, et de la rattacher à la fonction psychologique du *jugement* (Section II, chap. 1).

2° Mais cela ne suffit pas à notre dessein. Pour mesurer la vérité du jugement, une analyse détaillée des éléments constitutifs — matériels et formels — de celui-ci devient indispensable. Nous étudierons donc successivement, en nous efforçant de définir leur influence possible sur la signification objective du jugement, les « termes du jugement » — c'est-à-dire les *données sensibles* (chap. 2) et les *concepts* (chap. 3 et 4) — puis les éléments « formels » du jugement, c'est-à-dire l'*unité synthétique* des termes et l'*affirmation* (chap. 5).

Nous aurons ainsi établi un vaste chantier, où les matériaux très riches, fournis par S. Thomas, se trouveront dûment classés, et même, lorsqu'il y aura lieu, mis en regard de matériaux analogues utilisés par les philosophes critiques. Bien plus: l'analyse de ces matériaux nous aura révélé déjà, dans tout jugement, l'affirmation implicite des grandes lignes de la métaphysique traditionnelle, y compris même l'existence de l'Etre transcendant.

Serons-nous arrivés, de la sorte, au bout de notre tâche? Point encore. Nous aurons bien constaté que la vérité objective ne se livre à nous que dans le jugement, et que le jugement lui-même contient l'affirmation implicite de la Vérité absolue, Dieu. Mais quelle est la valeur logique de cette affirmation transcendante? Valeur subjective? Sans doute et en tout cas, si chaque connaissance d'objet s'accompagne en nous, par nécessité psychologique, d'une affirmation implicite transcendante. Valeur objective? Il faudrait, pour l'établir, que la nécessité psychologique de l'affirmation transcendante fût en même temps une nécessité logique, c'est-à-dire que cette nécessité apparût, non seulement comme une condition concomitante ou subséquente de toute affirmation d'objet, mais comme la condition même qui rend objective toute affirmation d'objet. Alors seulement, en effet, nier la réalité transcendante ou

en douter (c'est-à-dire admettre la possibilité de devoir la nier), recélerait une contradiction logique.

C'est là ce que nous entreprendrons de démontrer (toujours en nous appuyant sur les principes thomistes) dans la Section III, intitulée: *Déduction de l'affirmation ontologique* (Section III, chap. 1 à 5).

Ici surtout, le rôle spéculatif de la finalité, déjà signalé ailleurs, retiendra notre attention. Ces dernières étapes de notre démonstration — il serait trop long, et inutile, de les détailler dès maintenant — s'échelonneront à travers la région du dynamisme intellectuel. Dussent-elles même ne point nous conduire au but souhaité, elles ne seraient pas pour cela dépourvues d'intérêt, car elles nous contraindront à explorer, à la suite de S. Thomas, les rapports de l'intelligence et de la volonté, nous découvrant ainsi le lien rationnel — trop méconnu dans le kantisme — entre la spéculation et l'action.

Enfin, après avoir ramassé en peu de mots notre raisonnement épistémologique (chap. 5) et commenté, pour en préciser la portée, quelques analogies réelles ou apparentes entre la théorie thomiste de la connaissance et la théorie kantienne (chap. 6), nous aurons, croyons-nous, retiré, de la « critique métaphysique de la connaissance », tous les enseignements généraux qu'elle nous peut départir. A la lumière de ces enseignements, il nous sera loisible alors de nous enquérir si la voie « transcendantale » de la Critique ne mènerait pas peut-être plus loin que ne supposait Kant. Nouveau problème, qui fera l'objet du Livre III.

SECTION I. — CHAPITRE UNIQUE.

PREAMBULE CRITIQUE.

§ 1. — *L'attitude critique initiale.*

Nous savons déjà (Voir Cahier I) que l'attitude critique n'était pas étrangère à S. Thomas, pas plus d'ailleurs qu'elle ne le fut à Aristote. La distinction du « modus rei » et du « modus intellectus », introduite à l'occasion des universaux, suffirait à le montrer. Mais S. Thomas — imbu du réalisme métaphysique traditionnel — était-il capable de poser le problème critique, sinon dans tous ses raffinements, du moins dans toute son ampleur? Plusieurs textes donnent à croire qu'il emprunta à son devancier grec un sens critique beaucoup plus radical qu'on ne le suppose généralement.

Par exemple, dans le *Commentaire sur la Métaphysique* (lib. III. lect. 1), il reprend à son compte l'idée aristotélicienne d'un « doute méthodique universel ».

Le doute méthodique universel chez S. Thomas. — Certes, l'esprit humain, de son élan naturel, va de l'avant, sans hésitation à la conquête de l'être; mais s'il veut apprécier la direction et le terme de son mouvement, il devra s'arracher à ce mouvement même par réflexion, et l'examiner comme du dehors: il devra mettre en question les assentiments spontanés, envisager le pour et le contre, en un mot « douter » d'un doute méthodique... Faute de pratiquer d'abord ce doute méthodique, l'esprit, à la recherche de la vérité, marche en aveugle et est exposé, après l'étape franchie, à ne pas même savoir s'il doit en rester là ou s'efforcer de pousser plus loin: « Illi qui volunt inquirere veritatem non considerando prius dubitationem, assimilantur iis qui nesciunt quo vadant.... Deinde... sicut ex hoc quod aliquis nescit quo vadat, sequitur quod quando pervenit ad locum quem intendebat, nescit utrum sit quiescendum vel ulterius eundum, ita etiam, quando aliquis non praecognoscit dubitationem, cuius solutio est finis inquisitionis, non potest scire quando invenit veritatem quaesitam, et quando non » (*op. cit.* lib. III, lect. 1).

Si la vérité que l'on cherche est universelle, le doute méthodique devra pareillement être universel. Aussi, pour fonder solidement une « Philosophie première », mettra-t-on en question les principes mêmes de l'être et la vérité comme telle. « Cujus ratio est, quia aliae scientiae considerant particulariter de veritate: unde et particulariter ad eas pertinet circa singulas veritates dubitare; sed ista scientia [metaphysica] sicut habet universalem considerationem de veritate, ita etiam ad eam pertinet universalis dubitatio de veritate » (*Ibid.*).

On ne saurait affirmer en termes plus clairs et plus simples qu'une métaphysique, sous peine d'être incurablement dogmatique, doit débuter par une critique générale de la connaissance, c'est-à-dire par un examen réfléchi, et sans préjugé, du mouvement spontané qui entraîne l'esprit vers ce que nous appelons le vrai. La pensée réfléchie ne se permettra de jugement de valeur qu'en conséquence de son examen: en attendant, elle s'abstient, elle se cantonne volontairement dans le doute, pour en expérimenter la possibilité ou l'impossibilité logiques.

N'est-ce point là aussi, très exactement, l'attitude initiale de toute la critique moderne de la connaissance? La critique peut aboutir à la négation ou au scepticisme aussi bien qu'à l'affirmation: mais elle débute toujours par la considération entièrement détachée et totalement expectante de l'activité spontanée de l'esprit: « doute universel », méthodique et provisoire, sur l'objet absolu de notre pensée (1).

---

(1) Cette attitude initiale d'une *Critique* qui met en question toute valeur et ne laisse hors de question que le contenu brut de la conscience, ne doit pas être confondue avec le point de départ d'une *Epistémologie constructive*, d'un « Système de la Raison pure ». Par exemple: un Scolastique aussi bien qu'un pur Phénoméniste ou qu'un Criticiste kantien, peut débuter — à l'instar d'Aristote — par la suspension réfléchie de toute affirmation objective absolue, donc par l'adoption hypothétique et provisoire de l'objet sous son aspect phénoménal. Ce sera, si l'on veut, leur point de départ *critique* commun. Par contre, le point de départ de leurs *épistémologies* respectives, de leurs théories *positives* de la connaissance, sera divers: — pour le Scolastique, l'*objet ontologique;* — pour le Kantien, l'*expérience* (*Erfahrung*), c'est-à-dire l'objet phénoménal avec ses caractères d'universalité et de nécessité (toute valeur métaphysique devenant alors objet de croyance « pragmatischer und doctrinaler Glaube »); pour le disciple de Hume, rien que le *phénomène brut* (la nécessité se ramenant à une habitude psychologique, et la valeur métaphysique ressortissant à la simple croyance: *belief*). N. B. Au sujet de l'attitude critique initiale, voir aussi *Livre III, chap. 2,* Préliminaires et Note.

Comparaison avec le doute cartésien. — Entre le doute méthodique aristotélicien et celui de Descartes, l'analogie est réelle, mais non totale.

Descartes s'efforce de douter tant qu'il peut, c'est-à-dire aussi fort et aussi loin que s'étend la possibilité immédiate du doute, et sans se mettre beaucoup en peine d'apprécier la valeur intrinsèque de ses raisons de douter; son but est d'atteindre d'un bond le roc ferme d'une « vérité » évidente: assez évidente pour apparaître de tous points indubitable et pour servir de base solide à la reconstruction systématique d'une philosophie.

Chez Aristote et S. Thomas, le doute méthodique est aussi la mise en question, devant la raison réfléchie, de l'objet dont on prétend acquérir une connaissance scientifique: par une fiction de méthode, on s'abstient provisoirement de donner à cet objet aucun assentiment; on le traite « ad modum quaestionis solvendae »; on indague sur ses tenants et aboutissants, on soupèse les raisons qui semblent militer pour ou contre sa valeur. Cette attitude est d'ailleurs, ici, plus exclusivement négative et expectante que chez Descartes; elle n'exige point un effort artificiel pour douter positivement, mais seulement la réserve impartiale qui convient à l'examen objectif d'une cause; elle est moins un doute, à vrai dire, qu'une suspension momentanée de jugement pour se donner le loisir de considérer l'hypothèse du doute: « considerando dubitationem »; si l'appel au tribunal de la réflexion suspend provisoirement toutes les prérogatives de la raison spontanée, ces prérogatives seront reconnues sans chicane dès que leur bien-fondé apparaîtra. S. Thomas doute moins sérieusement que Descartes: par contre, il doute plus universellement, et ceci importe davantage: le but de S. Thomas n'est pas, comme celui de Descartes, de saisir au plus tôt, parmi d'autres « vérités » possibles, une vérité privilégiée, indubitable et bien définie, qui puisse servir de point de départ constructif: son dessein, moins particularisé, offre plus de portée réelle et, qu'on nous passe le paradoxe, plus de foncière « modernité »: car il s'agit, ni plus ni moins, d'instituer une critique générale du vrai comme tel. Aussi les premiers résultats acquis par le procédé du doute méthodique seront-ils différents dans le thomisme et dans la métaphysique cartésienne: ici, l'évidence intuitive du *Moi* ontologique (ne va-t-on pas s'y trouver prisonnier?); là-bas, la nécessité objective de l'*Etre*, en général.

§ 2. — *L'absolu, posé dans toute application du premier principe.*

Le point de vue dominant et les fondements premiers de l'épistémologie thomiste sont empruntés à Aristote. Bien qu'ils aient déjà retenu notre attention à plusieurs reprises, dans notre exposé historique du réalisme ancien, nous devons y revenir, pour bien montrer que l'affirmation métaphysique, chez S. Thomas, dérive de principes parfaitement raisonnés et non pas seulement de cet objectivisme dogmatique et instinctif, que l'on prête peut-être un peu trop généreusement au moyen âge.

Inanité des solutions partielles du problème de la vérité. — Tout d'abord S. Thomas voit clairement que le problème de la vérité ne comporte pas de solutions partielles. Les enquêtes les plus consciencieuses sur la vérité de telle ou telle catégorie d'objets demeurent stériles et même fallacieuses, aussi longtemps qu'elles négligent l'objet universel, l'*être*.

Les anciens philosophes mirent du temps à pénétrer jusqu'à cette racine profonde de toutes choses: « Antiqui philosophi paulatim et quasi pedetentim intraverunt in cognitionem veritatis » (*S. th.* I, 44, 2, c.). « Au début, peu affinés qu'ils étaient encore, ils ne reconnurent d'autres êtres que les corps, les objets sensibles. Ceux de ces philosophes qui admettaient le mouvement des objets sensibles, le limitaient à un petit nombre d'accidents, par exemple à la densité plus ou moins grande, au groupement ou à la dispersion. Supposant la substance même des corps increéée, ils assignèrent des causes aux mutations accidentelles: l'amitié ou la discorde, le νοῦς immanent, et autres principes de ce genre. Puis, on poussa le problème plus profondément: on distingua, par la raison, entre la matière, qu'on jugeait increéée, et la forme substantielle; et l'on découvrit que les corps étaient sujets à transmutation selon des formes essentielles. Même, les philosophes en vinrent à poser quelques causes plus générales de ces transmutations substantielles, tel le mouvement circulaire oblique [spiral?], selon Aristote, ou les idées subsistantes, selon Platon... Mais les uns et les autres considéraient encore l'être sous un aspect particulier: cet être-ci ou cet être-là, ou telle et telle sorte d'êtres: ils ne pouvaient donc assigner aux choses que des causes particulières... D'autres enfin, surent s'élever jusqu'à envisager *l'être en tant qu'être* et à recher-

cher le principe des choses non plus en tant qu'elles sont telles ou telles, mais simplement en tant qu'elles *sont* ». (*Ibid.*) Ces derniers seuls posèrent réellement le problème de la vérité: car le vrai et l'être sont corrélatifs: « Unumquodque, sicut se habet ad hoc quod sit, ita etiam se habet ad hoc quod habeat veritatem » (*In Metaph. lib. II,* lect. 2). Aussi bien, est-ce à la « philosophie première », qui traite de l'« être comme tel », qu'appartient le problème de la vérité comme telle: « Ipsa [philosophia prima] est maxime scientia veritatis » (*Ibid.* cf. lect. 1).

L'affirmation nécessaire de l'être. — Le doute méthodique le plus universel et le plus radical — ou, en d'autres termes, la première question critique qui se pose — doit donc porter sur *l'existence du vrai,* ou, ce qui revient au même, sur la *vérité de l'être.*

Or, que pouvons-nous constater à ce sujet?

« Veritatem esse, in communi, est per se notum » (*S. th.* I, 2, 1, ad 3). Qu'il y ait du vrai, en général, cela s'impose inévitablement à notre esprit, c'est d'une évidence absolument contraignante. On sait que, sous la plume de S. Thomas, l'expression « per se notum » s'applique à toute proposition dont la seule connaissance des termes impose la certitude absolue (cf. *ibid.* in corp.). Comment montrer que la proposition « Veritas, in communi, est » jouit de cette évidence immédiate? S. Thomas concède la parfaite rigueur du raisonnement suivant, qu'il place sur les lèvres d'un objectant (à propos d'autre chose, d'ailleurs): « Veritatem esse, est per se notum, quia, qui negat veritatem esse, concedit veritatem non esse; si enim veritas non est, verum est, veritatem non esse; si autem est aliquid verum, oportet quod veritas sit » (*Ibid.* 3°).

Soulignons le sens général de ce sorite subtil, qui, sous l'apparence d'une réduction à l'absurde, n'est, au fond, que la constatation d'une « nécessité transcendantale »: le rapport de vérité est inhérent à la pensée objective, car, nié, il renaît de la négation même. Au moment où vous dites: il n'y a pas de vérité, vous affirmez implicitement l'accord de votre pensée actuelle négatrice avec une certaine désharmonie objective, que vous supposez exister entre la pensée en général et les choses: c'est-à-dire que vous affirmez l'existence d'un rapport de vérité dans l'acte même par lequel vous prétendez nier universellement ce rapport (1). A moins de vous abstenir de

(1) « Interimens rationem sustinet rationem » (*In IV Metaph.*, lect. 7); c'est-à-dire: « Le sophiste, qui nie toute signification objective (des mots qu'il emploie), restaure une signification (objective) par sa négation même ».

tout acte objectif de pensée (affirmation, doute ou négation) — ce qui est parfaitement impossible — vous tenez, bon gré mal gré, que la vérité n'est pas un vain mot.

Mais ceci est gros de conséquences. Car reconnaître un rapport de vérité, c'est admettre, en dehors de votre pensée actuelle et subjective, « quelque chose » qui la « contrôle », une norme en regard de laquelle elle est, inéluctablement, vraie ou fausse. En d'autres termes, lorsque vous affirmez quoi que ce soit, et alors même que vous croyez émettre soit un doute universel, soit une négation totale, vous opposez l'être à la pensée actuelle, *l'absolu au relatif*.

Notre esprit est radicalement incapable de penser le néant absolu, parce qu'il est incapable de prendre une attitude, soit de pure négation, soit de nolonté pure; dans l'effort négateur le plus extrême, le plus fou pourrait-on dire, toujours l'être vient épauler le non-être, l'affirmation sous-tend la négation, le vouloir appuie la nolonté: « Nulla privatio tollit *totaliter* esse... sed tamen omnis privatio tollit *aliquod* esse: et ideo, in ente, ratione suae communitatis, accidit quod privatio entis fundatur in ente... Et sicut est de ente, ita est de *uno* et *bono,* quae convertuntur cum ente. Nam privatio boni fundatur in aliquo bono, et similiter privatio unitatis fundatur in aliquo uno » (*S. th.* I, 11, 2, ad 1). Dans l'ordre spéculatif nous n'échappons pas à une vérité objective; dans l'ordre pratique nous n'échappons pas à une fin absolue: tant par la pensée que par le vouloir, nous posons donc perpétuellement et catégoriquement l'*être*.

L'affirmation de l'être et le premier principe. — Considérons cette même démarche naturelle de notre esprit sous une autre face. Nous posons l'être, disions-nous, comme une norme extérieure à notre pensée actuelle et subjective. Pour que « vérité soit », il faut qu'entre cette norme extérieure et la pensée actuelle, existe un rapport fixe, entièrement déterminé, de concordance ou de discordance. Si l'objet de ma pensée actuelle ne contractait avec l'être qu'une relation incertaine et indéterminée, oscillante du oui au non, c'est en vain que je parlerais d'un rapport de vérité... Ma pensée n'est vraie ou fausse que si, à chaque détermination qu'elle se donne, correspond un rapport absolument stable — positif ou négatif — avec l'être. Or, cette stabilité nécessaire de tout objet pensé est exprimée par le « premier principe », le *principe d'identité* (ou, sous sa forme

négative, le principe de contradiction): *quod est, est* (ou: *nihil potest sub eodem respectu esse et non esse*).

Toutes les philosophies, critiques ou non — sauf la sophistique qui n'est pas à proprement parler une philosophie — reconnaissent la valeur du « premier principe », au moins comme règle analytique de la pensée (1).

S. Thomas, lui aussi, adopte comme principe premier le principe d'identité, mais, à la suite d'Aristote, il y découvre le fondement même de l'absolu métaphysique dans notre connaissance. Plus profond en ceci que ne le sera Kant, il voit dans les applications primaires de la règle d'identité à des données de conscience, non pas une pure analyse, une simple et stérile redite du donné, mais la première et la plus fondamentale des synthèses à priori (2): la synthèse du donné à l'être, synthèse conquérante d'absolu.

Jadis nous avons montré, d'après Aristote, comment toute application du premier principe pose de l'absolu (Voir Cahier I, pp. 6-7, 28 et suiv.). S. Thomas commente et admet pleinement cette doctrine du Stagirite (Voir *In IV Metaph.* lect. 6 et sqq.). Plus tard, il la reprend, dans la *Somme théologique* et en tire des conséquences importantes pour sa théorie de la connaissance (*S. th.* I, 85, 2. c.). Ce passage mérite un moment d'examen.

Critique du phénoménisme absolu. — La question y est débattue de savoir si notre connaissance intellectuelle porte d'abord sur les déterminations subjectives de la faculté connaissante, (sur les « species ») ou bien, par le moyen de ces déterminations, immédiatement sur une réalité objective: « Utrum species intelligibiles... se habeant ad intellectum nostrum sicut *id quod* intelligitur [vel

---

(1) Il est important de ne pas confondre ici deux problèmes: celui de la *Sophistique ancienne* et celui du *Relativisme moderne*.

a) Les Sophistes admettent implicitement le parallélisme entre l'intelligible dans la pensée et le réel (pour la supposition qu'il y ait un intelligible définissable dans la pensée) — mais ils contestent le premier principe comme norme de la pensée même. C'est l'attitude du scepticisme total et irrémédiable. (Voir notre Cahier I).

b) Les Relativistes modernes abandonnent, partiellement du moins, le principe réaliste du parallélisme entre intelligible et réel; mais ils admettent le premier principe comme norme nécessaire de la pensée. Pour les réfuter à partir de leur propre position, il faut démontrer que le premier principe ne pourrait être *norme de la pensée* sans être, par là-même, *loi du réel*. Telle est précisément la démonstration qui se rencontre dans S. Thomas.

(2) Celle à quoi doivent se ramener toutes les autres synthèses à priori pour être *objectivement* valables.

sicut *id quo* intelligitur] » (*Loc. cit.* Titulus). « Quidam, répond-il, posuerunt quod vires cognoscitivae, quae sunt in nobis, nihil cognoscunt nisi proprias passiones, puta quod sensus non sentit nisi passionem sui organi. Et secundum hoc, intellectus nihil intelligit nisi *suam passionem*, id est speciem intelligibilem in se receptam; et secundum hoc species huiusmodi est ipsum *quod* intelligitur » (*Ibid.* c.).

Remarquons les termes exacts de la question posée: on se demande si, dans l'acte direct d'intellection, acte immanent, l'objet immédiatement connu est ou non la « species » comme telle, c'est-à-dire la forme spécificatrice particulière de cet acte. Que cette « species » puisse être objectivement connue, en tant que perfection du sujet, par un second acte, un acte réfléchi, nul ne le met en doute (cf. *l. c.* in corp., vers la fin): la connaissance objective des modalités du sujet intellectuel constitue précisément le domaine de la psychologie, de la « science du (sujet) rationnel » (Scientia [τοῦ] rationalis »: *In III Anima*, lect. 8) (1).

Tout le problème que nous traitons ici concerne donc le seul acte *direct* d'intellection. Voici la solution thomiste:

« Sed haec opinio [nimirum speciem intelligibilem esse *id quod* intelligitur] manifeste apparet falsa ex duobus. Primo quidem quia eadem sunt quae intelligimus, et de quibus sunt scientiae. Si igitur ea quae intelligimus essent solum species, quae sunt in anima, sequeretur quod scientiae omnes non essent de rebus quae sunt extra animam » (*S. th.* I, 85, 2, c.). N'insistons pas sur cette première raison, qui présuppose l'objectivité métaphysique des sciences.

La seconde raison touche au point le plus délicat d'une critique intégrale de la connaissance: « Secundo, quia sequeretur *error antiquorum*, dicentium *omne quod videtur, esse verum;* et similiter quod *contradictoriae essent simul verae*. Si enim potentia non cognoscit nisi propriam passionem (2), de ea solum judicat. Sic autem videtur aliquid, secundum quod potentia cognoscitiva afficitur. Semper ergo judicium potentiae cognoscitivae erit de eo quod judicat, scilicet de propria passione, secundum quod est (3); et ita omne judicium erit verum... Et sic sequitur quod omnis opinio erit vera, et universaliter omnis acceptio » (*Ibid.*).

(1) L'authenticité du premier Livre de ce *Commentaire* est généralement contestée, mais les Livres suivants appartiennent certainement à S. Thomas.

(2) Traduisons: « ... son propre phénomène ».

(3) Traduisons: « ... elle juge seulement de son propre phénomène en tant que phénomène actuel ».

De deux choses l'une, dit S. Thomas: ou bien nous ne jugeons que de l'apparence subjective actuelle, et aucun jugement n'est absolument vrai ni faux: si tous sont vrais, tous sont faux; — ou bien la « species intelligibilis », c'est-à-dire la détermination subjective actuelle de notre intelligence, ne fait point elle-même fonction d'objet mais seulement de forme spécifiante selon laquelle l'acte intellectuel se porte directement à l'objet (« se habet ad intellectum *ut quo* intelligit intellectus » *Ibid.*). Il faut choisir entre la vérité objective immédiate et la négation même du « premier principe » comme norme des jugements (« Contradictoriae essent simul verae ».).

Ailleurs encore, dans le *Commentaire sur la Métaphysique,* S. Thomas, à la suite d'Aristote, dresse en opposition inconciliable l'axiome phénoméniste de Protagoras: « hominem mensuram esse omnium rerum » et le « premier principe » (*In XI Met.*, lect. 5) (1).

S. Thomas prétend donc bien fonder son réalisme métaphysique sur l'application nécessaire du premier principe.

Cette attitude n'est évidemment pas celle d'un pur dogmatiste; est-elle rigoureusement critique?

Aujourd'hui que la critique philosophique nous a construit, tout à loisir, une terminologie plus nuancée et nous a rendu familières des distinctions fort éloignées des préoccupations antiques ou médiévales, nous pouvons être tentés de trouver un peu sommaire, voire peu concluant, le raisonnement de S. Thomas. N'oublions pas que ce raisonnement, pour prendre à nos yeux sa pleine valeur, doit être appuyé et détaillé par toute la psychologie thomiste de la connaissance: nous nous appliquerons à cette tâche plus loin. Tel quel, d'ailleurs, il n'est pas du tout simpliste, et même il est beaucoup moins simple qu'on ne pourrait le croire à première vue. Essayons d'en comprendre la portée immédiate.

Condamner le pur relativisme de la connaissance au nom du premier principe, c'est remarquer d'abord, sans doute, que ce relativisme

(1) Dans le *Commentaire sur la Métaphysique d'Aristote* (Livre IV, lect. 9), S. Thomas démontre ces deux propositions réciproques, qui contiennent par avance une réfutation du relativisme moderne: le subjectivisme phénoméniste entraîne l'abandon du premier principe; — l'abandon du premier principe entraîne le subjectivisme phénoméniste: « Dicebat... Protagoras, quod omnia, quae *videntur* alicui esse vera, omnia sunt vera. Et siquidem haec positio est vera necesse est... *quod affirmatio et negatio sint simul vera* ». Et un peu plus loin: « Similiter etiam, si hoc est verum *quod contradictio simul verificetur,* necessarium est opinionem Protagorae esse veram, scilicet quod omnia quae *videntur* aliquibus esse vera, sint vera ».

rendrait illusoire toute expression de la pensée, car, faute d'une norme absolue, extérieure à la pensée individuelle, les « énonciations » les plus ouvertement contradictoires *en elles-mêmes* se trouveraient également légitimes. Aristote reprochait aux Sophistes cette irrémédiable perversion du langage.

C'est dire encore que le jugement (qui ne signifierait, ni plus ni moins, que les « species » actuelles et subjectives) vaudrait tout au plus pour l'insaisissable éclair du moment présent: peut-être au moment suivant, l'état subjectif s'étant modifié, un jugement nouveau établirait-il, entre les mêmes termes, un rapport exactement inverse.

Est-ce tout? Si la portée des remarques de S. Thomas se bornait là, son raisonnement général tomberait à faux: le premier principe ne serait lésé qu'en apparence; et jamais deux jugements vraiment contradictoires n'apparaîtraient simultanément vrais, puisque (au rebours, certes, des conventions nécessaires du langage et peut-être même en dépit de la structure psychologique du jugement) chaque énonciation, n'exprimant alors que l'état subjectif et le moment présent, n'afficherait aucune prétention à représenter du même coup d'autres conditions du sujet ou d'autres différences du temps. Des jugements ne peuvent, tout de même, se contredire que dans la mesure où leurs affirmations respectives rencontrent le même objet sous le même rapport.

En fait, la pensée de S. Thomas, est plus profonde. Lorsqu'il affirme qu'ériger la « species » comme telle (la « propria passio facultatis ») en un objet de connaissance directe reviendrait à adopter indifféremment des contradictoires, il ne songe pas seulement à une certaine instabilité temporelle, mais à la radicale incohérence logique qui affecterait alors nos jugements.

Cette incohérence logique, ce conflit avec le premier principe, peut être mis en évidence de deux manières: l'une principalement psychologique, l'autre principalement logique:

1° Dans le processus de la connaissance, le passage du stade « species » au stade « objet pensé » requiert des déterminations que la « species » ne possédait pas comme telle, et qui sont précisément celles qu'apporte le premier principe. On méconnaît donc le premier principe en érigeant la « species » comme telle en objet.

2° Réduire les caractères de l'objet pensé aux seuls caractères de la « species », c'est identifier le nécessaire et le contingent, c'est sacrifier le premier principe.

Le sens et la valeur de la première de ces deux assertions ressor-

tiront mieux de l'enquête que nous ferons plus loin sur le rôle du jugement dans la connaissance objective. N'y insistons pas. (1)

Par contre, la seconde assertion, qui est d'ordre logique, nous intéresse directement ici; car elle exprime le vrai sens de la démonstration esquissée dans *S. th.* I. 85, 2. c.

Vouloir faire de la « species » l'*objet* même de l'acte d'intellection, dont elle est la *forme,* reviendrait, nous disait-on, à poser la coexistence des contradictoires, c'est-à-dire à affranchir l'« objet » de sa dépendance nécessaire vis-à-vis du premier principe.

La « species », comme telle, n'est autre chose, par définition, qu'une modalité accidentelle de notre activité connaissante: elle appartient au sujet comme un reflet fugitif, un fait brut, un pur moment fluent et inconsistant; de soi seule, elle n'emporte aucune nécessité objective ni subjective; elle n'exclut aucune variabilité; elle peut cesser d'être, comme elle aurait pu ne pas être: elle est une relation sans essence ni *suppositum,* un simple « esse ad », un pur *πρὸς τι.* Si elle constituait, comme telle, *sine addito,* un objet d'intellection, il faudrait donc dire que l'objet de notre intelligence est *la contingence même,* noyée dans la pure fluctuation temporelle.

A vrai dire, un pareil « objet » ne serait pas un objet: tout au

---

(1) Nous pouvons d'ailleurs, dès maintenant, trouver une suggestion précieuse dans l'article que nous commentons ici. Les mots ou les termes d'une proposition, assure S. Thomas, expriment, de l'aveu de tous, les concepts objectifs, le *id quod* de l'intellection; ils ne désignent donc pas les *species intelligibiles;* car la species, loin de se confondre avec le concept objectif, n'est qu'une immutation passive de l'intellect-possible, tandis que l'objet signifié par les mots, a exigé, pour devenir le terme immanent et exprimable de notre pensée, l'intervention de conditions actives: celles qui président à la *définition* et au *jugement.* [« Non ergo voces significant ipsas species intelligibiles, sed ea quae intellectus (« per definitionem, vel divisionem, vel compositionem ») sibi format ad judicandum de rebus exterioribus ». *Loc. cit.* Comparer *Pot.* VIII, 1, c.]. Mais la définition, le *quod quid est,* à quelque degré d'achèvement qu'on la considère, a pour effet propre d'introduire la stabilité dans la mutabilité sans frein de la pure donnée subjective; le jugement, d'autre part, crée dans la conscience la première notion d'un rapport de vérité, c'est-à-dire d'une extraposition du donné immanent, dégagé de la pure subjectivité et rapporté à une norme extrinsèque: « refertur ad rem » (*Pot.* VIII, 1, c.). Or, nous avons pu remarquer déjà que l'application du premier principe a pour effet caractéristique de stabiliser la donnée contingente en la rapportant à une norme absolue. Il semble donc que l'application du premier principe comble exactement la distance qui sépare la donnée subjective — ou la *species* — de l'objet proprement dit. Méconnaître cette distance, c'est méconnaître la fonction primitive du premier principe dans la pensée.

plus un *phénomène*. Demeurerait-il du moins soumis à la juridiction logique du premier principe? Non, évidemment; car le premier principe, comme norme nécessaire de la pensée, soustrait précisément la représentation à son instabilité foncière de phénomène subjectif, et par certain côté la jette hors des prises du temps (1). Si la donnée contingente accède au foyer lumineux de la conscience sous les attributs universels et nécessaires de l'objet, c'est que le premier principe l'a saisie et figée dans l'identité avec elle-même; c'est qu'il en fait affirmer ce que la donnée brute, par soi seule, n'exprimait pas encore: qu'elle est, et, qu'étant, elle ne peut pas ne pas être; qu'elle est telle, et qu'une fois telle, elle est telle de toute *nécessité*. Cela veut dire, en d'autres termes: que toute donnée particulière, par le fait qu'elle s'objective devant notre esprit, se place dans un rapport inflexiblement déterminé à la norme absolue de l'être. Si la donnée en elle-même reste temporelle, muable, contingente, du moins, le rapport établi entre la donnée et l'être offre un aspect intemporel, immuable, absolu: *id quod est, sub quo respectu est, non potest non esse* (2).

L'adjonction du premier principe à la donnée subjective, ou à la « species », se confond ainsi avec l'objectivation même de cette donnée, disons: avec la synthèse primordiale de cette donnée à l'être. L'affirmation objective dépasse donc le contenu brut, phénoménal, de la *species*.

On entrevoit la relation logique qui rapproche, dans la doctrine thomiste, ces quatre termes: *donnée subjective et contingente* (« species ») — *objet pensé* — *être* — *premier principe;* formulons cette relation:

La *donnée subjective* (ou « species ») ne peut devenir *objet* dans

(1) Nous montrerons plus loin que le processus de la connaissance objective présente, chez l'homme, une double phase: une *universalisation*, puis une *objectivation* proprement dite. La donnée subjective doit, pour devenir objet (dans la pensée), surmonter par quelque côté, non seulement la contingence temporelle (universalisation), mais la contingence comme telle (rapport à un absolu objectif). Voir ci-après, Livre II, Section III.

(2) Comparer ceci avec le fonds d'idées développées dans le *Commentaire sur la Métaphysique* (Livre IV, lect. 7). Par exemple, l'impossibilité, dans la « prédication », de s'en tenir au « quale contingens », à l'accidentel logique: « Manifestum est quod, in accidentali praedicatione, non est abire in infinitum: quare patet quod non omnia praedicantur secundum accidens. Et ulterius quod aliquid erit significans substantiam. Et ulterius quod contradictio non verificatur de eodem ». (*loc. cit.*).

la pensée qu'en se soumettant au *premier principe,* c'est-à-dire en revêtant une relation nécessaire à la forme absolue d'*être.*

Bref, le relativisme pur, ou le phénoménisme absolu (1), est une de ces positions fictives, que nous ne pouvons adopter réellement, et que nous ne mettrions en formule qu'au prix d'une contradiction latente: car la connaissance de l'objet comme objet appartient à l'intelligence; or il n'y a pas de connaissance intellectuelle sans application du premier principe, ni d'application du premier principe sans hommage rendu à une *nécessité* incompatible avec le « pur relatif », le « pur contingent ».

La nécessité dans la contingence. — S. Thomas croit devoir prévenir une difficulté: « L'objet de l'intelligence sont les choses nécessaires et immuables. Mais les corps sont mobiles et muables. L'âme ne pourrait donc pas avoir de connaissance intellectuelle des corps » (*S. th.* I. 84. 1, 3°). Que répondre? Nier la majeure, comme les Empiristes, ou concéder la conclusion, comme les Ontologistes platoniciens? Ni l'un ni l'autre. Notre intelligence n'atteint directement que la nécessité de l'être, mais elle possède néanmoins une véritable connaissance des objets corporels. Car « omnis motus supponit aliquid immobile. Rerum etiam mutabilium sunt immobiles habitudines [= relations]: sicut Socrates, etsi non semper sedeat, tamen immobiliter est verum quod quando sedet, in uno loco manet. Et propter hoc nihil prohibet de rebus mobilibus immobilem scientiam habere. (*Ibid.* ad 3). En d'autres termes: l'objet contingent n'est atteint directement par notre intelligence que dans la mesure de cette nécessité hypothétique que lui confère le premier principe, c'est-à-dire, au fond, dans la mesure où il cesse d'être contingent.

Ailleurs (*S. th.* I. 86. 3) S. Thomas, se demandant: « Utrum intellectus sit cognoscitivus contingentium », répond par une distinction très significative: « Respondeo dicendum quod contingentia dupliciter possunt considerari: uno modo secundum quod contingentia sunt [sous ce rapport, nous ne les connaissons directement que par nos sens]; alio modo *secundum quod in eis aliquid neces-*

(1) Nous appelons relativisme absolu ou phénoménisme pur la doctrine philosophique qui admet le premier principe comme norme de la pensée, mais ne reconnaît, dans le contenu de la pensée, que du phénomène. Cette doctrine est intrinsèquement contradictoire, et proche voisine de la sophistique, qui, elle, abandonne la nécessité même du premier principe et ne peut plus être appelée une doctrine philosophique. Voir plus haut, p. 44, note 1.

sitatis invenitur; nihil enim est adeo contingens, quin in se aliquid necessitatis habeat. » Et il poursuit en cherchant quelle est, dans l'objet, la racine de sa contingence: « Est autem unumquodque contingens ex parte materiae; quia contingens est quod potest esse et non esse; potentia autem pertinet ad materiam, etc... ». Nous remettrons à plus tard de suivre le Docteur Angélique dans les développements nouveaux qu'il annonce ici. Il nous suffit, dans ces préliminaires, d'avoir souligné le principe qui domine toute l'épistémologie thomiste: « Intellectus est necessariorum »: notre intelligence n'a pour objet direct que le *nécessaire:* ou encore — ce qui revient au même — l'*universel:* « per se, et directe, intellectus est universalium, sensus autem singularium » (*S. th.* I. 86. 3, c).

D'ailleurs, le pur contingent, celui qu'*aucune* nécessité ne rattacherait à l'être, celui donc qui pourrait à la fois être et ne pas être, ce contingent-là est impensable en soi, impensable comme le sont le néant absolu, ou la négation absolue, ou la nolonté absolue: simples fictions verbales. Et devant ce pur contingent, qui serait le pur contradictoire, l'intelligence créatrice elle-même est arrêtée. Car Dieu, étant l'être absolument pur, son action ne peut diffuser, en ordre principal, que de l'être: « Ejus actio non nisi *ad ens* terminari potest principaliter, et *ad non ens* consequenter. Et ideo non potest facere quod affirmatio et negatio sint simul vera, nec aliquod eorum in quibus hoc impossibile includitur. Nec hoc dicitur non posse facere, propter defectum suae potentiae, sed propter defectum possibilis [= τοῦ possibilis], quod a ratione possibilis deficit » (*Pot.* I. 3, c).

Tout objet d'intelligence revêt donc, d'après S. Thomas, une relation nécessaire *à l'absolu de l'être,* c'est-à-dire *à l'ordre ontologique* en général; et l'expression minimale de cette relation se trouve impliquée dans l'identité nécessaire de l'objet avec soi-même. On pressent les conséquences très étendues de ce principe.

Nous développerons ces conséquences dans les chapitres suivants. Mais il ne sera pas inutile d'insister dès maintenant sur l'orientation caractéristique qui ressort des *préliminaires critiques* du réalisme ancien. Si nous ne nous trompons, ils se résument dans les deux propositions suivantes:

1° *La nécessité d'affirmer l'être se confond avec la nécessité même de la pensée.* En effet a) la nécessité de la pensée objective (nous entendons: d'un contenu objectif de pensée) s'impose de soi, fût-ce dans le doute ou la négation; b) le pur non-être est impen-

sable (c'est-à-dire ne saurait constituer un contenu objectif de pensée): l'idée de néant n'est qu'un pseudo-concept, une notion factice et incohérente, qui se détruit d'elle-même: c'est le non-être déclaré être. D'où il suit, puisque l'être, à l'exclusion du pur non-être, peut seul devenir contenu de pensée, que la nécessité de la pensée se confond avec la nécessité d'affirmer l'être.

2° *L'être nécessairement affirmé dans toute pensée, ne peut se réduire au pur phénomène,* à la pure apparence subjective. En effet: le phénomène *comme tel* ne présente aucun élément interne de nécessité: c'est, par définition, l'accidentel, le variable, le relatif, le contingent. Or la loi primitive de l'être affirmé, c'est son « identité nécessaire avec soi » (application du premier principe). Mais il ne peut y avoir aucune « nécessité » qui ne se fonde sur une « nécessité absolue »: une prétendue « nécessité relative », qui ne se fonderait pas — directement ou indirectement — sur une « nécessité absolue », ne serait plus une nécessité, mais une contingence. Donc, tout être est affirmé, ou bien comme absolument nécessaire en soi, ou bien comme nécessairement relatif à un être absolument nécessaire en soi — quelles que soient d'ailleurs les déterminations de cet être nécessaire.

Par conséquent — sauf à contester la possibilité même de la pensée, ce qui est impraticable subjectivement et absurde objectivement — il faut, de nécessité logique: 1° affirmer, en général, l'absolu de l'être, l'ordre ontologique; 2° affirmer le rapport de tout contenu de pensée à l'absolu de l'être, en d'autres termes la valeur ontologique, transphénoménale, de toute détermination objective de la conscience.

Toute cette démonstration préliminaire — qu'Aristote insérait dans la Philosophie première — ne fait appel à aucun présupposé métaphysique: elle postule seulement un contenu de conscience, objectivé (représenté objectivement) sous la loi normative de l'identité (premier principe); et ce sont là les postulats mêmes du criticisme le plus exigeant. Aussi pouvions-nous dire à juste titre que le préambule du Réalisme ancien présentait, sous une forme encore enveloppée, une véritable déduction transcendantale de l'affirmation ontologique: celle-ci, en effet, est démontrée *condition à priori de possibilité de tout objet dans la conscience* (1).

---

(1) Rappelons que la « déduction transcendantale » objective d'une condition de la connaissance consiste dans le raisonnement analytique par

Sous ce rapport, l'antique point de départ aristotélicien n'apparaît-il pas infiniment plus « critique », ou, si l'on veut, moins « dogmatique », que le point de départ cartésien: un contenu défini et inné de l'intelligence? ou même que le point de départ de Hume: le pur phénomène traité, en dépit de sa radicale contingence, comme un *objet,* justiciable du principe analytique?

Vis-à-vis de Kant, la différence est moins tranchée, puisque d'après la *Critique de la Raison pure,* le phénomène *comme tel* ne se soutient pas devant la raison, mais exige l'absolu (indéterminé et inconnaissable) d'une Réalité en soi (« Choses en soi ». Voir Cahier III, Livre IV, Chap. 1).

Mais n'insistons pas sur ces comparaisons très inadéquates; les pages qui précèdent ne forment que le préambule, la justification tout à fait générale d'une théorie *ontologique* de la connaissance, entendue à la manière des Anciens. Or, ceux-ci ne s'attardaient pas volontiers en des préliminaires critiques. Imitons-les, provisoirement du moins.

Une fois reconnue une part d'absolu objectif dans toute connaissance, celle-ci devient foncièrement ontologique, et ses délimitations ultérieures peuvent être demandées à l'analyse métaphysique des contenus de la conscience, tant directe que réfléchie. Nous nous proposons, dans les chapitres suivants, de découvrir, au sein même de la métaphysique thomiste du sujet rationnel, la réponse à deux questions qui résument assez bien le problème critique de la connaissance:

1° Qu'est-ce exactement que l'*objet* (le contenu objectif) dans notre connaissance, et quels éléments recèle-t-il? (Section II).

2° Quel est son rapport nécessaire à l'*absolu* du premier principe? (Section III).

---

lequel cette condition est démontrée « condition à priori (ou métempirique) de possibilité » de tout objet dans la pensée (c'est-à-dire de tout objet en tant que *connaissable*).

SECTION II.

ANALYSE DE LA CONNAISSANCE OBJECTIVE.

Préliminaires.

Il résulte du chapitre précédent que nos contenus de conscience ne s'érigent en objets dans notre pensée que par l'investiture du premier principe, c'est-à-dire en vertu de la nécessité même qui les rapporte à un absolu. De cette nécessité, liée à la qualité d'objet intelligible, S. Thomas tirait argument contre un relativisme qui assignerait pour terme immédiat à notre connaissance objective la *propria passio facultatis,* la *species* comme telle, entendons: la détermination contingente de notre subjectivité.

Le principe fondamental invoqué fut donc celui-ci: que l'objet, comme objet (*sub ratione entis*), implique nécessité. Principe absolument universel; car le pur contingent n'a point d'intelligibilité propre, il équivaut au pur non-être.

S. Thomas déduisait de là une certaine opposition irréductible entre subjectivité et objectivité dans notre connaissance — entre la subjectivité du *medium quo* (species) et l'objectivité du *id quod* (objet). Mais on doit le bien comprendre. S'il avait argué d'une distinction radicale et universelle entre subjectif et objectif, il se serait emprisonné dans cette conséquence inquiétante: que, puisque la connaissance va toujours d'abord à l'objet sans s'arrêter au sujet comme sujet, aucun sujet ne prend conscience de soi, sinon par réflexion sur un objet qu'il s'oppose. Nous venons d'énoncer le principe même des panthéismes idéalistes (Voir Cahier IV): on y aura reconnu une de ces illusions spécieuses, un de ces axiomes bâtards, qui naissent de la confusion si facile entre notre entendement imparfait et la raison absolue.

La pensée de S. Thomas est autre. Bien loin d'opposer radicalement sujet et objet dans la connaissance en général, il proclame au contraire l'identité totale du sujet et de l'objet dans l'intuition parfaite de soi, type éminent de toute connaissance. Une intelligence a d'autant moins besoin d'un intelligible distinct d'elle,

qu'elle est, si l'on peut s'exprimer ainsi, plus complètement intelligence, plus complètement en acte par la détermination subjective de sa nature même. Ce qui, chez l'homme, empêche la *species* ou la *propria passio facultatis* (le phénomène comme détermination subjective) d'être objet primaire de l'activité connaissante, ce n'est pas tant la subjectivité de cette *species* que sa foncière relativité, sa survenue purement accidentelle et contingente dans le Sujet. En Dieu, toute contingence étant éliminée, et le Sujet réalisant lui-même la nécessité absolue, qui constitue aussi l'idéal de l'Objet, Sujet et Objet, Intelligeant et Intelligible, se confondent dans l'indivision lumineuse de l'Acte pur: l'Intellection subsistante est à elle-même son objet primaire.

Partout donc où nous rencontrerons une connaissance par opposition véritable de sujet et d'objet, nous devrons, pour être fidèles à la doctrine de S. Thomas, avouer une imperfection soit de l'intelligence soit de l'intelligible, reconnaître un « intellectus in potentia » ou du moins un « intelligibile in potentia ». Et alors se présentera à divers degrés la difficulté qui est au fond de toute noétique et de toute épistémologie: nous voulons dire, la difficulté de concilier, dans cette connaissance (imparfaite à raison d'un de ses termes ou des deux à la fois), l'immanence et l'objectivité, ou même, s'il s'agit de l'homme, l'intussusception de données et leur extraposition, la subjectivité de la *species* acquise et l'immédiate objectivité de l'objet connu par le moyen de cette *species*.

La métaphysique thomiste de la connaissance renferme, nous semble-t-il, des éléments de solution adéquats au problème. Pour les découvrir, nous devrons nous résigner à suivre les détours d'une exégèse assez minutieuse. Nous prions qu'on veuille bien nous laisser, dans l'exploration des doctrines implicites ou formulées de S. Thomas, une certaine liberté d'allure: une enquête sur des textes ne peut procéder avec la sobriété rapide et l'inflexible rigidité d'une déduction théorique. Bien que notre interprétation des fragments de l'épistémologie thomiste soit insérée sur la trame d'un raisonnement rigoureux, dont les étapes seront toujours soigneusement marquées, nous prévoyons que le lecteur se sentira parfois submergé par le détail analytique et s'impatientera de notre lenteur précautionnée. Il nous pardonnera cet ennui s'il se rend compte exactement de notre dessein, à la fois exégétique et théorique, et des difficultés spéciales qu'en présente la réalisation. Du reste, après avoir recueilli notre butin de textes, nous nous proposons de le ramasser en propositions concises et de l'ordonner dans des cadres systématiques plus accusés.

CHAPITRE 1.

Ontologie générale de la connaissance.

§ 1. — *La notion de vérité logique.*

Une définition générale de la vérité logique, voilà ce que nous entendons, pour l'instant, emprunter au texte du Docteur Angélique: tout juste assez pour comprendre le sens exact de son *ontologie de la connaissance* (1).

Du Préambule critique esquissé plus haut, il résultait déjà que toute connaissance objective, puisqu'elle se rapporte essentiellement à la norme absolue enveloppée dans le premier principe, implique la prétention inévitable à exprimer une certaine conformité entre la détermination subjective de la pensée et un « ordre absolu de référence », extrinsèque à cette détermination. Disons plus brièvement que la notion d'une connaissance objective contient au moins la notion d'une certaine proportion entre Pensée et Réalité absolue, entre Sujet et Objet ontologique.

En fait, cette conformité ou cette proportion entre l'intelligence, considérée subjectivement, et une norme objective absolue réalise déjà tout l'essentiel de la définition communément admise du mot « vérité »: « Veritas est adaequatio rei et intellectus » (*S. th.* I. 16. 1, c — *Verit.* I. 1, c).

Précisons davantage, d'après S. Thomas, la portée de cette définition classique.

Le « vrai » se dit toujours en fonction d'une intelligence. Entre le vrai et l'intelligence, il y a la même relation qu'entre le bien et l'appétit: « Sicut bonum nominatur id, in quod tendit appetitus: ita verum nominat id, in quod tendit intellectus ». (*S. th.* I. 16. 1, c).

Puisque le vrai est le bien propre, la perfection exigible de l'intel-

(1) A fixer jusqu'en ses nuances la notion thomiste de la vérité, et à en apprécier la valeur, est consacré tout l'ensemble de ce Cahier.

ligence, une Intelligence parfaite — Intellection subsistante — posséderait la plénitude du vrai; plus exactement, elle serait, dans sa pure actualité, l'identité absolue de l'Intelligeant et de l'Intelligible, la Vérité même. Une intelligence pareille ne saurait recevoir du dehors aucune perfection intelligible, aucune vérité; et même, s'il existe du vrai en dehors d'elle, elle en doit être à la fois la source originelle et le type suréminent: la « vérité divine », créatrice, est « vérité première ». (« Veritas prima »: *S. th.* I. 16. 6, c et ad 1. *Verit.* 1. 4, c et ad 5).

En dessous de la Vérité première, dans les êtres créés, nous attribuons la vérité soit aux choses, soit à la pensée.

Si la vérité est la perfection propre de l'intelligence, nous n'appellerons les choses « vraies » que secondairement et par dénomination, exprimant par là leur relation à une intelligence: « Veritas principaliter est in intellectu: secundario vero in rebus, secundum quod comparantur ad intellectum ». (*S. th.* I. 16. 1, c). Or, cette relation des choses à une intelligence est double: l'une essentielle, l'autre accidentelle: « Res intellecta ad intellectum aliquem potest habere ordinem vel *per se,* vel *per accidens. Per se* quidem habet ordinem ad intellectum a quo dependet secundum suum esse: *per accidens* autem ad intellectum a quo cognoscibilis est ». (*S. th.* I. 16. 1, c).

La relation essentielle — *per se* — est celle même par laquelle une chose se trouve réalisée selon la mesure d'être prédéterminée dans une intelligence productrice: ainsi les choses de la nature « sont mesurées » (*Verit.* 1. 2, c) dans leur essence par l'intelligence créatrice; les choses de l'art « sont mesurées », dans leur structure artificielle, par l'idée de l'artiste. (*Ibid.* et *S. th.* I, 16. 1, c). Sous ce premier aspect, la vérité de l'objet « termine » le mouvement diffusif et souverain d'une pensée, qui s'extrapose partiellement à elle-même pour descendre se réaliser dans un « en soi » étranger; l'intelligibilité absolue (« per se ») de l'objet, c'est cette participation nécessaire à la perfection d'une intelligence: « Unaquaeque res dicitur vera *absolute* secundum ordinem ad intellectum a quo dependet » (*S. th.* l. c.).

Mais toute chose, disions-nous, peut aussi acquérir une « vérité accidentelle », « en tant qu'elle est rapportée à une intelligence dont elle ne dépend pas » (*Ibid.*), c'est-à-dire à une intelligence par laquelle elle n'est pas préconnue, prédéfinie, mais seulement *connaissable* (« cognoscibilis »). C'est le cas des êtres naturels en relation avec notre intelligence: « eis *accidit* ut a nobis cognoscantur ».

Le rapport de vérité considéré du côté de l'objet, ou, en d'autres termes, la participation de la vérité intelligible par les choses, à quelque degré que ce soit, nous l'appellerons, selon l'usage de l'Ecole, *vérité ontologique,* par opposition à la vérité de l'intelligence, ou *vérité logique.*

Nous devons maintenant serrer cette dernière notion d'un peu plus près, afin de discerner ce que représente exactement, aux yeux de S. Thomas, notre « vérité logique » humaine, la vérité de notre intelligence imparfaite.

Pour une Intelligence parfaite, la vérité logique et la vérité ontologique coïncident nécessairement et adéquatement, puisque cette Intelligence est identiquement sa propre perfection intelligible et détermine souverainement toutes les perfections intelligibles distinctes de la sienne propre. Aussi, en Dieu, le principe de la connaissance objective ne consiste pas dans le reflux toujours incomplet d'un objet vers un sujet, mais dans la perfection interne et l'initiative créatrice de la Pensée divine même; Dieu connaît toutes choses dans l'actualité pure de son essence.

Mais que sera la vérité dans une intelligence imparfaite?

Toute vérité, toute possession intellectuelle d'intelligible, dérive de la Vérité première; cette dérivation vers les intelligences finies emprunte deux canaux parallèles: les *intelligences* elles-mêmes, et aussi les *choses.*

D'abord, l'intelligence finie porte *dans sa nature,* par le fait de sa création, une participation déficiente mais inamissible à la Vérité première, degré parfait de l'intelligence comme telle. Cette participation peut être, soit *possession naturelle d'intelligible* (intuition essentielle; innéité des *species,* dans les intelligences séparées, angéliques), soit seulement possession privative, ou *exigence d'intelligible* (puissance intellectuelle activo-passive, chez l'homme). Ce dernier cas nous intéresse ici particulièrement.

Remarquons-le: notre intelligence, bien qu'elle ne possède pas, comme les intelligences angéliques, d'*objet à priori* (*species* innées), doit, sous peine de n'être plus intelligence, présenter, dans son activité naturelle, la marque permanente de la Vérité première tout au moins comme règle antécédente, ou comme *condition à priori* de ses captations successives d'objets. Toute intelligence, en quelque mesure, définit activement (« mensurat ») le vrai, prolongeant ainsi la spontanéité dominatrice de l'Intelligence parfaite; notre intelligence aussi est activement « définissante », malgré sa dépendance étroite des objets: à son rang modeste, elle garde cette prérogative

d'imposer aux données extérieures, qui ne sont intelligibles qu'en « puissance », la forme des *premiers principes,* c'est-à-dire l'emprise logique de la Vérité première. La théorie thomiste de la vérité serait mutilée — et deviendrait incohérente — si l'on y méconnaissait cet « exemplarisme » dynamique, qui n'est autre chose, qu'une doctrine de l'à priori intellectuel formulée en termes métaphysiques.

Ecoutons S. Thomas lui-même. Rien de plus clair que ces trois mots de réponse à une objection: « Veritas secundum quam anima de omnibus judicat, est veritas prima. Sicut enim a veritate intellectus divini effluunt in intellectum angelicum species rerum innatae, secundum quas omnia cognoscit, ita a veritate intellectus divini exemplariter procedit in intellectum nostrum veritas primorum principiorum secundum quam de omnibus judicamus. Et quia per eam judicare non possumus nisi secundum quod est similitudo primae veritatis, ideo secundum primam veritatem de omnibus dicimur judicare » (*Verit.* I. 4, ad 5; cf. *S. th.* I. 16. 6, ad 1) (1).

La Vérité première rejoint aussi l'intelligence finie, non plus directement, comme à priori fonctionnel, mais *par la médiation d'objets* distincts de la faculté. Ne nous occupons ici que de l'intelligence humaine. Possédant par nature, selon un mode dynamique que nous analyserons plus loin, le type universel de l'intelligible, elle doit emprunter aux objets extérieurs la répartition de cet intelligible universel et indéterminé en intelligibles partiels et définis. Sous ce rapport, elle cesse d'être une spontanéité qui prend en elle-même la mesure de ses objets; elle est, au contraire, rigoureusement « mesurée » par les choses: « Res naturales, ex quibus intellectus noster scientiam accipit, mensurant intellectum nostrum » (*Verit.* I. 2, c.). Comme, d'autre part, ces mêmes choses sont « mesurées par l'intelligence créatrice » — « mensuratae ab intellectu divino » (*Ibid.*) — c'est encore, en définitive, la Vérité première qui, à travers elles, se communique à notre intelligence (*Verit.* I. 5, c.).

La vérité de notre intelligence dans l'appréhension des objets, cette vérité que nous prenons à tâche de justifier critiquement, est donc celle qui résulterait de la rencontre en nous d'une double participation — intérieure et extérieure — à la vérité divine. C'est sur cette ligne de rencontre, à l'intersection des conditions à priori et des conditions empiriques de notre connaissance objective, que

---

(1) Nous ne rappelons ici qu'un principe général: le procédé de cet exemplarisme actif dans notre intelligence sera étudié plus loin, d'après S. Thomas.

devront se placer, aussi bien le métaphysicien que le philosophe critique, pour résoudre, chacun à sa façon, le problème épistémologique.

Continuons d'explorer la pensée de S. Thomas touchant la nature de la vérité logique. La rencontre dont nous parlions, pour nécessaire qu'elle apparaisse dans la métaphysique thomiste, pose une série d'énigmes vraiment troublantes. La première qu'il convienne d'examiner est la suivante: comment la coïncidence de conditions ontologiques subjectives (intelligences finies) et de conditions ontologiques objectives (données extrinsèques) revêt-elle le caractère d'une *prise de conscience,* d'une connaissance (réelle ou illusoire, peu importe pour l'instant)? La réponse à cette question dépend d'une ontologie générale de la connaissance.

§ 2. — *Ontologie de la connaissance.*

« Omne ens est verum »: si la vérité est une propriété transcendantale de l'être, une relation universelle de l'être à lui-même (*Verit.* I. 1, c.), elle doit pouvoir, à ses différents degrés, être exprimée en termes ontologiques. Nous avons dit, dans le Cahier I (Livre II, ch. 3), pourquoi et comment le point de vue réaliste impose une métaphysique de la connaissance.

Il va sans dire que S. Thomas professe une métaphysique de la connaissance. A ses yeux, la perfection de l'*être* est la perfection du *vrai,* et est aussi la perfection de la *connaissance.*

Dieu se connaît-il lui-même? — « utrum Deus intelligat se » (*S. th. I.* 14. 2, titulus) — demande-t-il. On remarquera le principe de la réponse développée dans le cours de l'article qui porte cet intitulé. Dieu se connaît, parce que, en Dieu, être sans aucun mélange de puissance, s'affirme l'identité parfaite de l'intelligence et de l'intelligible, la distinction réelle de ces deux termes ne pouvant avoir de fondement que leur imperfection relative, leur « potentialité »: « Secundum hoc tantum sensus vel intellectus aliud est a sensibili vel intelligibili, quia *utrumque est in potentia* » (*S. th.* I. 14. 2, c.).

Coïncidence de l'intelligeant et de l'intelligé, du sujet et de l'objet, *dans l'identité d'un acte,* voilà tout le secret métaphysique de la connaissance comme telle. La connaissance est la prérogative de l'*acte,* de l'acte lumineux à soi parce qu'indistant de soi; toute opacité provient de la puissance, qui divise l'acte d'avec lui-même. Dieu, Acte pur, doit donc se connaître lui-même parfaitement.

On objecte, d'après le livre « De Causis »: Dieu, Acte pur, est identiquement son essence, c'est vrai; mais s'ensuit-il qu'il la connaisse? « Omnis sciens, qui scit suam essentiam, est rediens ad essentiam suam reditione completa ». (Comprenons: la conscience de soi est, comme toute connaissance, une synthèse d'objet et de sujet, et suppose donc un double mouvement d'extraposition de soi et de rédintégration à soi). Or, « Deus non exit extra essentiam suam..., et sic non competit sibi redire ad essentiam suam. Ergo ipse non est sciens essentiam suam » (*S. th.* I. 14. 2, 1°).

Que répond S. Thomas? Au fond, ceci: que la condition ontologique prochaine de la connaissance comme prise de conscience n'est pas *l'union* de deux éléments: sujet et objet, dans un acte commun, mais *l'unité* interne de cet acte lui-même. Dans la mesure où un être est réellement en acte, soit selon son essence, soit dans une opération strictement immanente, dans cette mesure, ni plus ni moins, il s'atteint, se possède, est conscient de soi, — et, ajoutons-le dès maintenant, s'il porte en soi le type de « l'autre », est conscient aussi de « l'autre »: « *Redire ad essentiam suam* nihil aliud est quam *rem subsistere in seipsa*... Virtutes igitur cognoscitivae, quae non sunt subsistentes, sed actus aliquorum organorum, non cognoscunt seipsas (1): sicut patet in singulis sensibus. Sed virtutes cognoscitivae per se subsistentes cognoscunt seipsas... Per se autem subsistere maxime convenit Deo. Unde, secundum hunc modum loquendi, ipse est maxime rediens ad essentiam suam, et cognoscens seipsum » (*S. th.* I. 14. 2, ad 1).

La manière même dont S. Thomas traite le cas privilégié de la conscience divine montre déjà comment il va distinguer et souder l'un à l'autre les deux aspects que présente tout processus de connaissance d'objet: l'aspect *ontologique* d'une immanence d'objet à sujet, et l'aspect *psychologique* d'une conscience. Nous entrevoyons quelle sera son interprétation de l'adage aristotélicien bien connu, dont il se réclame fréquemment: « Dans la connaissance, l'acte du connaissable (objet sensible ou intelligible) et l'acte du connaissant (sujet sensible ou intelligent) sont un seul et même acte » (2). La

---

(1) Sauf dans la mesure exacte où elles sont « l'autre », donc sans retour sur soi, ni conscience de soi. (Voir plus loin, chap. 2).

(2) « Sensibile in actu est sensus in actu, et intelligibile in actu est intellectus in actu ». (*S. th.* I. 14. 2, c.). *Ἡ δὲ τοῦ αἰσθητοῦ ἐνέργεια καὶ τῆς αἰσθήσεως ἡ αὐτὴ μέν ἐστι καὶ μία.* (Aristote, *Περὶ ψυχῆς*, lib. III, cap. 2. Edit. Didot, p. 463. 3.).

conscience, c'est la présence de l'acte à soi-même: elle existera partout où l'acte émergera au-dessus de la puissance, c'est-à-dire partout où se déployera une activité qui soit à elle-même, totalement ou partiellement, son propre terme. Et l'immanence de l'objet, à son tour, consistera dans sa participation totale ou partielle à l'acte interne du sujet: dans la mesure de cette participation ontologique, l'objet partage la limpidité de l'acte immanent et devient lumineux pour le sujet. La conscience objective apparaît donc comme un effet immédiat de l'immanence de l'objet.

Nous allons voir cette signification métaphysique de la formule aristotélicienne se détailler dans d'autres textes thomistes, et s'opposer de plus en plus nettement à une signification purement superficielle, adoptée par les Ecoles nominalistes. On nous permettra d'insister un peu sur ce point, car nous nous trouvons ici à l'origine même d'une irrémédiable divergence entre deux grands courants de la pensée philosophique.

« Cognoscibile in actu est cognoscens in actu »: faut-il, objectera-t-on, chercher dans cet axiome classique autre chose qu'un truisme anodin? par exemple ceci, tout au plus: que l'objet connu, *en tant que connu,* ne diffère pas du sujet connaissant, *en tant que connaissant,* c'est-à-dire considéré selon la connaissance même qu'il possède? La définition de la vérité n'affirmerait donc, au fond, que l'*identité de la connaissance* (« in actu secundo ») *avec elle-même.*

Si l'on veut, à la suite de S. Thomas, prendre au sérieux la nécessité d'une « métaphysique de la connaissance », on ne pourra se contenter de cette interprétation minimisante, mais on discernera, sous l'apparent truisme d'Aristote, une signification beaucoup plus profonde.

Il serait superflu de rappeler ici les passages si nombreux où l'on trouve affirmée l'immanence ontologique de l'objet connu. Ils se rattachent tous à cette thèse fondamentale, que la connaissance n'est pas une sorte de reflet passif, de décalque inerte de l'objet dans le sujet, mais avant tout le terme d'une activité immanente du sujet; or « quaelibet actio sequitur condicionem formae agentis, quae est principium actionis ». (*Verit.* II. 6, c.); l'activité du sujet n'aura pour terme immanent l'objet que dans la mesure où l'objet se sera glissé parmi les conditions dynamiques de l'activité subjective: cette proportion est rigoureuse et métaphysiquement nécessaire.

Dès lors, il le faut bien: non seulement, d'une manière quelconque,

« cognitio fit secundum quod cognitum est *aliquo modo in cognoscente* » (*S. c. G.* I. 77), mais: « cognitum autem est in cognoscente *secundum modum cognoscentis.* Unde cujuslibet cognoscentis cognitio est secundum modum suae naturae » (*S. th.* I. 12. 4, c.). « Omnis cognitio est *per unionem* rei cognitae ad cognoscentem » (*I. Sent.* 3. 1. 2. 3° et ad 3); et aussi bien: « Cognoscentis et cognoscibilis oportet esse *aliquam proportionem* » (*In Boetii Trinit.* Proaemium I. 2. obj. 3. Cf. *S. th.* I. 88. 1, ad 3 — I. 12. 1, obj. 4 et ad 4).

Lorsque l'objet connaissable ne sera pas, selon son « en soi », immanent au sujet, il devra donc pour être connu, se substituer, dans le sujet, un principe dynamique vicariant, une *species impressa,* qui porte sa ressemblance. Et de nouveau, l'objet ne sera connu qu'à la mesure stricte de sa *species* immanente. La doctrine des *species* est si intimement liée à la conception ontologique de la connaissance, que le sort de l'une décida toujours du sort de l'autre: on comprend que la Scolastique nominaliste n'ait point été hospitalière aux *species.* Au contraire, elles constituent une pièce indispensable dans toute métaphysique du type aristotélicien : « Omnis cognitio [externi objecti] est per speciem aliquam, per cujus informationem fit assimilatio cognoscentis ad rem cognitam » *I. Sent.* 3. 1, 1, 3° et ad 3). Et d'une manière plus générale, « omnis cognitio est secundum aliquam formam quae est in cognoscente principium cognitionis » (*Verit.* X. 4, c.).

Ce serait une gageure que de vouloir interpréter ces textes, et tant d'autres du même genre, en y considérant la « forme vicariante » de l'objet ou, comme dit encore S. Thomas, la « similitudo objecti » (1), comme désignant la connaissance complètement achevée, au sens psychologique de représentation consciente. Non: il s'agit bien ici d'un principe *ontologique,* tenant de l'objet et s'immisçant dans la phase dynamique de l'activité subjective.

Parcourons quelques textes plus précis encore.

A-t-on remarqué, dans l'article de la *Somme théologique* que nous commentions au début de ce chapitre (*S. th.* I. 16. 1, c), par quel biais S. Thomas aborde le problème de la vérité? L'intelligence, pose-t-il, tend au vrai, comme l'appétit tend au bien. Le vrai, est qualifié d'emblée, non comme un simple *reflet* posé du dehors sur l'intelligence, mais comme une fin, vivante déjà dans l'obscure

---

(1) « Dico ex eis [intelligente et intellecto] effici unum quid, in quantum intellectum conjungitur intelligenti sive *per essentiam suam,* sive *per similitudinem* ». (*Verit.* VIII. 6, c.).

anticipation d'un « désir naturel »: « verum nominat id in quod tendit intellectus ». Or, il doit y avoir proportion entitative entre le désir éveillé, qui bande l'activité, et la fin qui la couronne. Le vrai est *connu* parce qu'il est *possédé*.

Dans le même article, condamnation est portée, en termes concis mais formels, contre ce faux intuitionnisme, qui imaginerait, entre sujet et objet, par dessus les relations physiques de l'être, je ne sais quels échanges directs de luminosités idéales — comme si nos facultés connaissantes n'étaient que des fenêtres ouvertes sur le « cognoscible pur », ou bien comme si la possession intellectuelle des objets nous était transmise par contamination immédiate de leur vérité ontologique, par saisie de l'emprise même que maintient sur elles la Sagesse créatrice : « Certes, répond S. Thomas à une objection, la vérité, dans notre intelligence, est causée par les choses; mais il ne s'ensuit pas que l'attribut de vérité appartienne aux choses par priorité », comme ce serait le cas si la vérité de notre intellect dérivait formellement de la vérité des choses. Car, poursuit le texte, « *esse* rei, non veritas ejus causat veritatem intellectus. Unde Philosophus dicit quod opinio et oratio vera est ex eo quod res est, non ex eo quod res vera est » (*S. th.* I. 16. 1, ad 3). La vérité est inséparable de l'être; elle ne se transmet que par les relations de l'être.

Et voici maintenant que S. Thomas va nous définir en langage technique la place exacte du rapport de vérité dans la hiérarchie des relations ontologiques. Reprenons l'article 1 de la Question I, *De Veritate*: nous y verrons s'échelonner les moments du processus cognitif et pourrons alors attacher un sens entièrement précis à la définition de la vérité:

« Omnis cognitio perficitur per assimilationen cognoscentis ad rem cognitam, ita quod *assimilatio dicta est causa cognitionis:* sicut visus, per hoc quod disponitur per speciem coloris, cognoscit colorem. Prima ergo comparatio entis ad intellectum est ut ens intellectui correspondeat: quae quidem correspondentia adaequatio rei et intellectus dicitur; et in hoc formaliter *ratio veri* perficitur. Hoc est ergo quod addit verum supra ens, scilicet conformitatem, sive adaequationem rei et intellectus: *ad quam conformitatem, ut dictum est, sequitur cognitio.* Sic ergo *entitas rei praecedit rationem veritatis* sed *cognitio est quidam veritatis effectus* » (*Loc. cit., c,* in med.).

S. Thomas, dans ce passage, se place au point de vue de l'objet extérieur offert à une intelligence. On remarquera avec quel soin il

note les trois degrés qui conduisent à la connaissance de l'objet: d'abord l'*être* même de cette chose, être dépendant de l'Intelligence divine qui souverainement le mesure; puis l'*assimilation* ou l'adéquation établie entre l'intelligence particulière et l'être de la chose, assimilation et adéquation qu'il faut entendre en un sens ontologique, puisqu'elles sont dites, non pas « connaissance », mais « cause » de la connaissance; enfin la *connaissance* elle-même.

C'est à l'adéquation ontologique, à l'assimilation, et non à la connaissance comme prise de conscience, que S. Thomas attribue en propre l'appellation de *vérité*: « Cognitio est quidam veritatis effectus » (*Loc. cit.*). Ce qui montre bien que, pour lui, la « cognitio », la propriété psychologique d'être connu, de devenir lumineux dans la conscience, n'est plus une propriété relative (ou « relationnelle ») comme la vérité logique, mais éclôt et demeure enclose dans l'intimité même de l'acte immanent. Il se peut que le sujet cognitif, trop imparfait, n'arrive à produire son acte immanent que par assimilation d'objets extérieurs; mais dans ce cas même, c'est à l'acte immanent, comme unité active du sujet, que s'allume l'étincelle de la conscience (1).

Cela étant, il devient aisé de voir en quel sens les définitions communément reçues du mot « vérité » s'appliquent aux différentes phases du processus de connaissance.

« Secundum hoc ergo tripliciter *veritas* et *verum* definiri invenitur.

(1°) Uno modo secundum *id quod praecedit rationem veritatis* et in quo verum fundatur: et sic Augustinus definit in lib. Solil. (c. V.): *Verum est id quod est...* etc. » (*loc. cit.*). Il s'agit ici de la vérité ontologique, la vérité de la *res*: vérité par dénomination empruntée, soit — essentiellement — à l'intelligence divine qui « mesure » l'*esse* de la chose, soit — accidentellement — à l'intelligence finie, qui peut « être mesurée » par cet *esse:* entre l'intellect créateur et l'intellect créé, l'*esse* des choses jette le pont, si l'on peut s'exprimer

(1) Tout Scolastique connaît aussi le texte suivant, dont la clarté ne laisse rien à désirer: pourquoi faut-il qu'on oublie parfois d'en tirer les conséquences? « Actio quae transit in aliquid extrinsecum, est realiter media inter agens et subjectum recipiens actionem, sed actio quae manet in agente, non est realiter medium inter agens et objectum, sed secundum modum significandi tantum. Realiter vero *consequitur unionem objecti cum agente.* Ex hoc enim quod intellectum *fit unum* cum intelligente, *consequitur intelligere,* quasi *quidam effectus* differens ab utroque ». (*S. th.* I. 54. 1. ad 3).

ainsi; en ce sens, l'on a le droit de dire que la chose, participant à la stabilité de l'idée créatrice, cause et fonde valablement la vérité logique de nos intellections.

(2°) « Et alio modo definitur secundum *id quod formaliter rationem veri perficit;* et sic dicit Isaac, quod *veritas est adaequatio rei et intellectus;* et Anselmus, in lib. De Veritate (cap. XII): *veritas est rectitudo sola mente perceptibilis.* Rectitudo enim ista secundum adaequationem quamdam dicitur, secundum quod Philosophus, in IV Metaphysic. (com. 27) dicit quod definientes verum dicimus esse quod est, aut non esse quod non est » (*loc. cit.*). Dans cette « formalis ratio veri » on aura reconnu le rapport entre pensée et réalité qui s'établit formellement par l'assimilation de l'intelligence à l'objet. Dans son *esse* propre, l'objet ne possédait encore que l'aptitude à contracter ce rapport: la définition classique de la vérité suppose le rapport effectivement noué, selon les conditions ontologiques respectives d'un sujet et d'un objet.

(3°) Les dernières lignes de l'article distinguent, une fois de plus, la « vérité formelle » antécédente à la *cognitio,* d'une sorte de vérité métonymique, désignée par les caractères de son effet propre, c'est-à-dire par la *cognitio* même: « Et tertio modo definitur verum *secundum effectum consequentem* [qui est cognitio in actu secundo]; et sic definit Hilarius, quod verum est *manifestativum et declarativum esse;* et Augustinus, in lib. De vera Relig. (c. XXXVI) *veritas est qua ostenditur id quod est*... etc. » (*loc. cit.*). Cette troisième espèce de vérité n'est donc que la conscience prise, par le sujet, de son assimilation à l'objet, ou, si l'on préfère, c'est la vérité logique — « veritas intellectus » — strictement telle, dans la plénitude de ses propriétés: « tanquam cognita in cognoscente » (1).

La pensée de S. Thomas ne fait donc pas de doute: la connaissance est à la mesure exacte de l'immanence ontologique d'un objet dans un sujet, l'objet pouvant être immanent « sive per essentiam suam, sive per similitudinem », c'est-à-dire soit par lui-même, soit par un principe ontologique vicariant, par une *species* (*Verit.* VIII. 6, c.).

Et la connaissance n'est autre chose que la résultante naturelle et immédiate de cette conjonction d'objet et de sujet au sein du sujet.

(1) Voir plus loin, vers la fin de ce chapitre, la portée de cette expression.

Il reste à expliquer:

1° de quelle nature doit être l'*assimilation*, l'immanence de l'objet, pour que la connaissance (la *cognitio in actu secundo*, la conscience) puisse en résulter.

2° Comment la prise de conscience, effectuée dans l'acte immanent où communient objet et sujet, peut être la conscience de l'objet *en tant qu'opposé au sujet.*

Cajetan traite au long le premier problème dans ses *Commentaires de la Somme théologique* et dans son *De Anima.*

Le principe de sa solution se trouve exprimé déjà dans nos pages précédentes; nous entendons: la nécessité, pour la connaissance, que sujet et objet s'unissent, non d'une manière quelconque, mais dans l'identité d'un acte: « Cognoscibile in actu et cognoscens in actu sunt unus et idem actus. » De là résultent plusieurs conséquences importantes, qui n'avaient point échappé à S. Thomas.

Ouvrons le Commentaire de Cajetan sur cet article de la *Somme* (I. 14. 1), où se trouve marquée la différence métaphysique entre les êtres connaissants et les êtres non-connaissants.

Le connaissant, disait S. Thomas, est celui qui possède réellement, outre sa propre forme, la forme d'autres êtres: connaître, c'est devenir « l'autre » sans cesser d'être « soi ». « Non cognoscentia nihil habent nisi *formam suam tantum:* sed cognoscens natum est habere *formam etiam rei alterius:* nam species cogniti est in cognoscente. » (*S. th.* loc. cit). D'où il apparaît que la forme naturelle d'un être dépourvu du pouvoir de connaître, est — ontologiquement parlant — plus « restreinte » en perfection actuelle et en virtualités, que la forme naturelle d'êtres cognitifs. Or le principe restrictif de la forme, c'est la matière: « Coarctatio formae est per materiam » (*loc. cit.*). La forme, dans la mesure où elle se libère de la matière, tend vers une certaine infinité: « Formae, secundum quod sunt magis immateriales, secundum hoc magis accedunt ad quamdam infinitatem » (*Ibid.*). Et S. Thomas conclut, un peu brusquement peut-être au gré de ses lecteurs modernes: « Patet igitur quod immaterialitas alicujus rei est ratio quod sit cognoscitiva, et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis » (*Ibid.*).

Ce qui nous importe, dans ce texte assez difficile, mais très significatif, c'est uniquement ceci: que l'immanence formelle de l'objet, requise pour la connaissance, est empêchée par la « matérialité » du sujet, alors que « l'immatérialité » de ce dernier, c'est-

à-dire la jouissance des prérogatives de la forme comme telle, rend possible cette immanence; à tel point que le degré d'immatérialité est le degré même du pouvoir cognitif.

Cajetan insiste à juste titre sur la nécessité de définir ici quelle est, exactement, l'immanence génératrice de connaissance: car il y a toute une gamme d'immanences.

Qu'il soit d'abord bien établi, remarque-t-il, qu'un sujet uni à un objet dans la relation d'une *matière* à une *forme* ne réalise pas la condition primordiale de la connaissance, savoir l'identité de sujet et d'objet dans un seul acte, selon la formule d'Aristote. C'est clair: « Cognoscens *est* ipsum cognitum, actu vel potentia. Materia autem *nunquam est* sua forma. » Ou encore: « Cognoscens et cognitum sunt *magis unum* quam materia et forma, ut egregie dicit Averroes.., quia ex intellectu et intellecto non fit tertium, sicut ex materia et forma ». (*Comment in S. th.* loc. cit.). Principe matériel, principe formel, en tant qu'éléments complémentaires, demeurent corrélatifs et opposés, sans aucune coïncidence par identité. Si donc le sujet ne joue, dans la réception de l'objet, que le rôle d'une matière, par exemple, s'il ne contracte vis-à-vis de la forme objective *que* la relation d'une substance à un accident, nous chercherons en vain, dans leur rapprochement, cette zone commune, indivise et tout actuelle, où surgit la conscience. Ainsi les corps inorganiques et les végétaux, qui ne reçoivent l'impression de « l'autre » que selon leur matière, principe de pure passivité, sont, à vrai dire, envahis par l'objet, mais ne le possèdent pas au degré d'immanence requis pour connaître: le même principe matériel qui les empêche totalement de se connaître eux-mêmes, les empêche de connaître, en eux, « l'autre ».

L'unité du connaissant et du connaissable ne peut donc consister ni dans l'unité d'une matière et d'une forme, ni dans la seule unité de la substance et de l'accident. Ce que doit être cette unité, Cajetan le répète, après Aristote et S. Thomas: « ut unum sit *idem* alteri, salvis rationibus eorum. » (*Ibid*). « Salvis rationibus eorum »; comprenons bien: le sujet restant sujet et l'objet restant objet, dans l'immanence même.

Pour éclairer ce mystère, poursuit le Commentateur thomiste, aidons-nous de deux propositions subsidiaires, que (parlant en métaphysiciens) nous supposons concédées: 1° « Unumquodque operatur secundum quod est actu ». (Cajetan, *op. cit.* loc. cit.). La connaissance étant une activité, le sujet connaissant jouira des propriétés d'un « agent ». Or, nul agent n'agit que selon qu'il est

« en acte » tant sous le rapport de l' « exercice » que sous le rapport de la « spécification ». 2° « Cognitum est principium specificativum cognitionis » (Cajetan, *ibid*). C'est l'objet connu qui fait la connaissance *telle* ou *telle:* la connaissance est « spécifiée » par son objet.

La conciliation de ces deux principes va nous définir l'immanence cognitive d'un objet distinct du sujet. Certes, un objet en tant que distinct d'un sujet, ne peut venir à coïncider rigoureusement avec celui-ci considéré comme « principe élicitif » de l'activité connaissante: car cette confusion, fût-elle possible, réaliserait entre sujet et objet l'identité totale de nature, et non plus l'identité partielle de la connaissance objective. Il reste donc seulement que l'objet connu, dans la mesure où il est connu, s'insère dans l'activité immanente du sujet comme forme spécificatrice de cette activité. « Le connaissant qui reçoit l'objet connu, dit Cajetan, ne le reçoit pas d'abord [à la façon d'une matière] en vue de l'opération propre de je ne sais quel composé — *tertium quid* — résultant de leur union; ni davantage en vue d'une opération ultérieure de l'objet connu [dont il ne serait alors que le support provisoire; comme l'eau qui reçoit la chaleur, la reçoit en vue d'une action calorifique qui n'est pas, à proprement parler, opération de l'eau en tant que telle; en effet, à l'eau comme eau, il est indifférent d'être le véhicule d'une énergie calorifique; et il faut en dire autant, ajoute le texte, de toute réception passive de formes accidentelles par un sujet quelconque]; mais comme principe spécificateur de l'opération même du sujet connaissant: *propter specificationem propriae operationis ipsius cognoscentis* » (Cajetan, *loc. cit.*).

Bref, un objet n'est connu que dans la mesure où sa forme, par un enchaînement de causalités, dont nous n'avons pas à nous occuper ici, vient se subordonner, comme spécification nouvelle, à la forme naturelle d'une puissance active, dans l'unité d'une opération immanente.

Telle est, en termes techniques, la formule ontologique de toute connaissance qui ne serait ni intuition de soi, ni pensée créatrice. Elle doit s'appliquer rigoureusement à l'ensemble de nos connaissances d'objets, depuis la connaissance directe jusqu'à la connaissance rationnelle, depuis notre connaissance directe d'objets corporels jusqu'à notre connaissance analogique de Dieu (1).

---

(1) Il peut sembler, à première vue, que cette conception de S. Thomas et de Cajetan ne s'adapte guère — ni au cas de la sensation, où le sen-

Que la forme objective, une fois introduite à l'intime de l'acte immanent, y bénéficie de cette « autopossession », de cette réflexion élémentaire, en quoi consiste la *conscience,* cela ne fait aucune difficulté si l'on admet, avec S. Thomas, que la matière est le seul écran qui empêche l'être de devenir lumineux à lui-même.

Est-ce tout? Avons-nous parachevé la théorie ontologique générale de la connaissance qu'appelait notre définition thomiste de la vérité? Nous ne le pensons pas. L'explication développée ci-dessus ne couvre encore que la première phase du processus cognitif, celle qui intéressait surtout les Scolastiques. En effet, nous avons amené l'objet exactement jusqu'au point où, devenu forme spécificatrice du sujet en acte, il entre, à ce titre, dans le rayonnement de la conscience subjective. Mais alors, pourquoi la forme assimilée n'est-elle pas connue purement et simplement comme forme du sujet, ou du moins, comme « phénomène » non expressément distingué des autres particularités « phénoménales » du sujet? comment expliquer qu'elle se présente à la conscience « objectivement », selon son opposition au sujet? Car le mode de notre connaissance est *objectif:* nous ne pouvons esquiver cette donnée immédiate de conscience.

Si donc l'immanence est la condition et la mesure de la connaissance, ne faudrait-il pas que, non seulement la forme de l'objet, mais l'opposition même de sujet et d'objet fût imprimée d'abord ontologiquement dans le sujet, ou, plus précisément, fût imprimée dans les conditions intrinsèques et actuelles de l'opération immanente du sujet? Mais comment concevoir une pareille disjonction dans l'immanence même?

Cette difficulté n'a point échappé à Cajetan. Ne nous disait-il pas que la connaissance objective exige « ut unum sit idem alteri, *salvis rationibus eorum* » (*Comment.,* loc. cit)? L'identité actuelle ne peut aller jusqu'à créer la confusion d'objet et de sujet dans notre conscience. Aussi, pour expliquer cette dualité persistante au sein même de l'identité, invoque-t-il outre les deux principes

sorium reçoit l'impression de l'objet « secundum materiam », — ni au cas de la connaissance analogique, dans laquelle la *forme propre* de l'objet connu n'est pas immanente au sujet connaissant, — ni même, peut-être, au cas de la connaissance des essences matérielles, puisque les choses matérielles n'impriment en nous que leurs « qualités sensibles » et non, directement, leurs « notes essentielles ». Ces difficultés apparentes, qui reposent sur de purs malentendus, seront résolues dans les chapitres suivants.

subsidiaires que nous avons rappelés ci-dessus (p. 68), un troisième axiome qui doit rendre compte du fait évident que nous ne percevons pas seulement, en nous, des formes *qui* soient étrangères (*alias* formas), mais ces formes mêmes *en tant* qu'étrangères (*quatenus alias*).

Voici ce troisième axiome, et la conséquence qu'en tire le Commentateur: « Si his adjungas... quod *unumquodque est propter suam operationem,* sequetur, quod *natura cognoscitiva est talis secundum se,* ut sit actu vel potentia ipsum cognitum, quod est esse *non solum ipsa sed alia* » (*op. et loc. cit*). Le contexte indique qu'il faut comprendre « alia », non pas uniquement de l'origine étrangère de la détermination immanente, ni de sa similitude matérielle avec un objet, mais de l'inséparable relation *ad extra* qu'elle affirme dans l'immanence même du sujet (1).

---

(1) Outre que le raisonnement de Cajetan exige cette interprétation, l'idée exprimée ici se retrouve à d'autres endroits. Par exemple, dans le *Commentaire* de *S. th.* I. 19. 1, où l'on distingue deux espèces d'appétitions rapportées à une « appréhension » (du sens ou de l'intellect): une appétition « naturelle », s'arrêtant à l'appréhension considérée entitativement, comme perfection ontologique du sujet, et une appétition « élicite », atteignant cette appréhension comme *signe formel d'un objet,* « secundum formam cognoscibilem actu in genere cognoscibili » (*op. et loc. cit.*). Dans le texte commenté, poursuit Cajetan, S. Thomas pouvait conclure directement, de l'appétit (*naturel*) de la forme intelligible, à l'appétit (*élicite*) de l'objet représenté par cette forme, parce que, en faisant cette transition, « de forma intelligibili loquebatur, non *in genere entium,* sed *in genere intelligibili,* non qualitercumque, sed qualiter constituit intellectum esse *ipsum cognitum apprehensibiliter* » (*loc. cit.*). Au fond de la doctrine de Cajetan, il y a cette idée (exprimée dans ce même passage) que « l'animal » (le sujet sensitif) reçoit l'objet « animaliter » (sensitivement), et l'être intelligent « intelligibiliter »: si on les considère en tant que natures connaissantes, le *genus entitativum* y est identiquement *genus cognoscitivum,* la forme *immanente* forme *représentative.* C'est pourquoi l'appétit naturel de la forme immanente s'y prolonge nécessairement par l'appétit élicite de l'objet qu'elle représente. (Cf. dans ce Livre II, la Section III, chap. 2, § 3. b, où est examiné *ex professo* le texte auquel Cajetan fait ici allusion). — Qu'on nous permette de déroger à la règle que nous nous sommes imposée de ne citer que S. Thomas (ou ses Commentateurs officiels, Cajetan et François de Sylvestris de Ferrare): un des meilleurs interprètes anciens du thomisme, Jean de Saint-Thomas, O. P., dans son *Cursus philosophicus thomisticus* (Tome III. *Philos. natur.* Pars. III. *De Anima,* quaest. IV. art. 1. — Edit. Vivès 1883, p. 267), emploie, pour rendre la pensée du Docteur Angélique, des formules particulièrement nettes, qui mériteraient de devenir classiques: « ...Divus Thomas, profundius scrutatus naturam cognoscitivam, distinguit duplicem rationem passivae receptionis, est enim passiva immaterialis et passiva materialis...

La réponse de Cajetan se réduit, on le voit, à en appeler à la *nature même du sujet connaissant:* la connaissance objective reposant tout entière sur l'immanence de l'objet comme sur sa condition ontologique déterminante, et n'en étant pas moins une connaissance d'objet extérieur au sujet, il faut bien, en dernière analyse, rapporter à la nature (ontologique) du sujet connaissant la propriété étrange de s'identifier à des objets sans effacer, en cela même, leur « altérité ». Conclusion à prendre ou à laisser, selon que l'on admet ou repousse le principe même d'une ontologie de la connaissance. Le Commentateur thomiste ne pousse pas plus loin son problème. Nous heurtons-nous donc finalement à une infranchissable barrière? peut-être même à une antinomie, qui pourtant s'impose à notre acceptation? Ce serait trop dire. Tout au plus devons-nous constater, provisoirement, une obscurité, que nous espérons dissiper plus loin, à la clarté même de quelques principes thomistes fondamentaux.

Quoi qu'il en soit, nous trouvons confirmée de plus en plus, par l'autorité de Cajetan, une remarque que nous fîmes à plusieurs reprises déjà, et sous diverses formes: la connaissance présuppose un lien ontologique de l'objet au sujet. Entre l'objet connu et le sujet connaissant, lorsqu'ils ne sont pas identiques de tous points, il y a toujours, d'avance et en quelque mesure, « complémentarité » et « harmonie préétablie ». L'un est à l'autre à peu près comme la clef est à la serrure qui la reçoit. Chaque serrure peut recevoir une infinité de clefs, et néanmoins toute clef ne s'adapte pas à toute serrure. Une certaine proportion doit donc exister préalablement à la connaissance, entre l'objet et le sujet: « Requiritur aliqua proportio objecti ad potentiam cognoscitivam, ut activi ad passivum, et perfectionis ad perfectibile » (*S. th.* I. 88. 1, ad 3). Tirons immédiatement de ce principe une conséquence épistémologique, qu'aucun thomiste ne pourra récuser.

Passiva immaterialis, quae non solum recipit formas proprias et ad se pertinentes, sed etiam potest recipere formam alterius, seu fieri alia a se. Et ideo notanter S. Thomas, I. part. quaest. XIV, art. 1, ponit differentiam inter cognoscentia et non cognoscentia... (suit le texte de S. Thomas). Ubi adverto non dixisse D. Thomam quod cognoscentia possunt habere *formam alteram*, sed *formam rei alterius*.... Cognoscentia autem in hoc elevantur super non cognoscentia, quia *id quod est alterius, ut alterius*, seu prout manet distinctum in altero, possunt in se recipere... etc ». Un peu plus loin, il définit le rôle du connaissant: « trahere ad se *formam alterius, ut alterius* ».

La serrure, par son dessin propre, représente, quant aux surfaces d'emboîtement, la règle préalable de toutes les clefs qui pourront y pénétrer: clefs d'or ou clefs de fer. Nous ne dirons donc pas qu'il soit chimérique de chercher, du côté du sujet, une certaine connaissance *à priori* des objets. Toute connaissance objective inférieure à l'intuition intellectuelle surgit au confluent d'exigences à priori (qui en marquent d'avance certains caractères) et de données empiriques, à posteriori (qui la remplissent d'un contenu). Une connaissance totalement à posteriori, entièrement « étrangère » (tant implicitement qu'explicitement) pour le sujet, est une impossibilité; car le sujet s'y trouverait réduit à la condition d'une « matière » indifférente, et dépourvu donc du pouvoir de connaître. C'est l'absurdité latente dans les systèmes empiristes.

En fait, la « proportion » requise entre sujet et objet, cette proportion inscrite d'avance dans les exigences mêmes de la nature du sujet, forme la base commune d'où partent également le métaphysicien, pour définir l'objet formel respectif des facultés connaissantes (1) envisagées comme *puissances opératives* d'un sujet ontologique, et le philosophe critique, pour définir l'objet formel respectif de ces mêmes facultés, envisagées seulement comme *fonctions logiques*, comme conditions à priori affectant intrinsèquement la connaissance.

Entre ces deux points de vue — métaphysique (transcendant) et critique (transcendantal) — n'existe aucune incompatibilité, puisque le second n'est qu'un aspect précisif du premier. Reste la question (dont nous n'avons point à nous occuper maintenant) de savoir si le point de vue transcendantal peut, ou non, conduire jusqu'au point de vue transcendant.

§ 3. — *Vérité logique et jugement.*

Nous avons, dans les paragraphes précédents, défini la « vérité logique » et fixé les conditions métaphysiques générales qui la commandent. Cet aperçu doctrinal, emprunté à S. Thomas, ne revêt encore, dans notre démonstration épistémologique, que la valeur hypothétique d'un système enchaîné de définitions nominales. Pour en justifier l'application réelle à notre connaissance objective, il est indispensable d'entreprendre, par le détail, l'analyse

(1) L'« objet formel » d'une puissance désigne, chez les Scolastiques, « *respectum sub quo* facultas attingit objecta sua materialia ».

de cette connaissance, ou, plus exactement encore, l'analyse réfléchie de nos contenus de conscience en tant qu'ils se distinguent par leur référence, au moins indéterminée, à un absolu ontologique. (Voir plus haut, Livre II, Section I, vers la fin, pp. 51-52).

Mais d'abord, où se rencontrent, dans notre expérience interne, des contenus de conscience affectés de cet indice d' « objectivité »? parmi nos opérations psychologiques laquelle nous livre, à proprement parler, une « connaissance objective »?

En dehors de l'intuition intellectuelle, toute connaissance présuppose à quelque degré, dans le sujet, le pouvoir d'assimiler « l'autre » comme « autre », de « trahere ad se formam alterius ut alterius » (Ioann. a S. Thoma, *Cursus philos. thom.* III. Ed. Vivès 1883, p. 267 b): la connaissance deviendra *objective* lorsque ce « ut alterius » affleurera, d'une manière quelconque, à la conscience du sujet.

Exprimons ceci en d'autres termes, déjà rencontrés. L'état d'un sujet qui est tout ensemble, dans l'identité de son acte immanent, *soi* et *l'autre*, réalise, d'après S. Thomas, la « ratio formalis veri » (*Verit.* I. 1, c.), cette perfection vécue de l'intellect, qui est, elle-même, le principe immédiat, ou, plus exactement, l'avers ontologique de la *cognitio*. La connaissance objective sera donc simplement la prise de conscience (*cognitio*) de l'objet, dans et selon le rapport de vérité — *adaequatio intellectus et rei* — vécu par le sujet.

La possession immanente du rapport de vérité et la connaissance objective étant, pour S. Thomas et Cajetan, deux faces d'un processus identique, nous pourrons, selon cette identité, appliquer à la seconde plusieurs des indications que les textes nous fournissent sur la première.

Nous savons que l'assimilation à l'objet, le *fieri alterum in quantum alterum*, n'est possible qu'en raison et dans la mesure de l'immatérialité du sujet.

La vérité ne peut donc appartenir à la sensibilité de la même manière qu'elle convient à l'intelligence. Le sens n'étant qu'un analogue de l'intelligence — « deficiens participatio intellectus » (*S. th.* I. 77. 7, c.) — la vérité du sens sera, elle aussi, diminuée et analogique. Nous examinerons plus tard cette vérité relative du sens. Concentrons maintenant notre attention sur l'intelligence.

Le propre de l'intelligence, c'est la limpidité de sa nature immatérielle: non seulement la conscience au sens large, mais la conscience de soi. Le rapport de vérité, pour être une perfection de l'intelligence comme intelligence, pour devenir un « quid proprium » de l'intelligence comme telle, doit donc pouvoir entrer, par ses deux

termes, dans cette zone d'intimité lumineuse. S. Thomas développe ce thème dans *Verit.* I. 3, c.: « Ibi primo invenitur ratio veritatis in intellectu, ubi primo intellectus incipit aliquid proprium habere quod res extra animam non habet, sed aliquid ei [rei] correspondens, inter quae adaequatio attendi potest ». Et c'est, au fond, la même immanence lumineuse du rapport de vérité logique dans l'intelligence, que Cajetan souligne de son côté: « Ad veritatem intellectus ut cognoscens est, exigitur quod veritas sit in eo *ut est cognoscens:* hoc autem non est nisi sit in eo *ut cognita* » (*In S. th.* I. 16. 2).

Dans l'opération intellectuelle achevée — dans l'*intellectus ut cognoscens* — la possession formelle et subjective de la vérité logique équivaut donc à la connaissance de cette vérité; cette connaissance étant d'ailleurs la connaissance proprement « objective ».

Cherchons, parmi les opérations de notre esprit, celle qui introduit réellement dans notre conscience le rapport de vérité logique, car ce sera celle aussi qui renfermera en soi les conditions ontologiques subjectives de ce rapport.

Nous rencontrons ici, une fois de plus, les analyses classiques de S. Thomas, commentant Aristote, et de Cajetan, commentant S. Thomas (1). La vérité logique disent-ils, ne réside pas, à proprement parler, dans la sensation comme telle, ni même dans le simple concept, (« appréhension simple », *quod quid est,* des Scolastiques), elle est l'apanage du *jugement.* Comment cela?

Dans le processus total qui conduit à la position consciente d'un objet, c'est-à-dire dans toute « connaissance » véritable, il nous est loisible d'isoler, par abstraction, divers moments (dont nous n'avons pas à prononcer maintenant s'ils correspondent ou non à des facultés distinctes). Les moments antérieurs ou inférieurs à l'acte judicatif introduisent bien, en nous, des déterminations — soit sensibles, soit conceptuelles — mais ne nous donnent pas encore la connaissance *d'un objet comme objet.* La sensation et le concept, quel que soit leur degré de complexité interne, établissent le sujet connaissant dans un état de conformité à l'objet extérieur, rien de plus: ils représentent l'objet — s'il existe — comme un portrait représente son original, sans aucune conscience du rapport intervenu; dans la sensation et dans le simple concept, un observateur étranger, considérant à la fois le sujet et l'objet, pourrait découvrir de la vérité, mais seulement comme elle se trouve dans une chose dont la réalité propre manifeste ou signifie au dehors une autre chose: « tanquam

(1) Voir surtout *S. th.* I. 16. 2, — *Verit.* I. 3; — *In VI Metaph.* lect. 4.

in re vera », dit S. Thomas (*S. th.* I. 16. 2, c.). L'objet, à ce stade, est représenté *dans* la conscience: il n'y est pas encore objectivé *pour* la conscience. « Aliud est, remarque Cajetan, aliud est loqui de *intellectu etiam in actu secundo,* et aliud de *intellectu in quantum cognoscens* [est] » (*In S. th.* I. 16. 2).

L'objectivation de l'objet, c'est-à-dire la conscience d'un rapport de conformité entre la détermination subjective et la réalité extérieure, exige, de la part du sujet, un acte spontané par lequel non seulement il se modèle effectivement sur l'objet, mais se donne pour conforme à l'objet. Dès ce moment, le rapport de vérité — *conformitas rei et intellectus* — dont le terme subjectif était déjà matériellement constitué dans les facultés du sujet (sensation et simple concept), est posé *formellement,* selon ses deux termes, comme rapport de vérité; et, dans ce rapport, la détermination subjective prend valeur d'*objet.*

Or, l'acte par lequel le sujet s'engage ainsi pour la valeur objective de ses états subjectifs n'est autre que le jugement, ou, comme disent les Scolastiques, l'« intellectus componens et dividens », l'intelligence affirmant ou niant, posant l'être ou le non-être de la représentation dont elle est affectée (1). Avant l'acte judicatif, la représentation (sensible et conceptuelle) étant, en fait, conforme ou non à un objet, pouvait être appelée vraie ou fausse par dénomination extrinsèque; maintenant elle se trouve intériorisée selon sa relation *ad rem:* elle devient un « quoddam proprium » de l'intellect, vraie ou fausse du point de vue du sujet lui-même, en vertu d'une position prise par lui. « Quando incipit [intellectus] judicare de re apprehensa, tunc ipsum judicium intellectus est *quoddam proprium ei,* quod non invenitur extra in re » (*Verit.* I. 3, c). Alors l'intelligence, non seulement subit l'objet mais adopte l'attitude active d'une opposition à l'objet.

Dans la connaissance humaine, le jugement est donc le seul acte qui réalise pleinement la vérité logique parce que c'est le seul qui nous donne la conscience d'une signification formelle de nos représentations.

Mais, dira-t-on, le jugement qui présente cette plénitude de vérité logique, n'est-ce pas celui-là seul qui énonce explicitement la vérité d'une proposition: non pas « Ce feuillage *est* vert », mais « *Il est vrai que* ce feuillage est vert »? La vérité appartiendrait alors en propre au seul jugement réflexif, porté sur un jugement

(1) Nous analysons plus loin, au Chap. 5, la « forme du jugement » et la fonction objective de l'affirmation.

direct; et la connaissance judicative de l'objet en lui-même serait donc antérieure à la conscience de la vérité logique.

Les anciens Scolastiques avaient prévu cette difficulté. Cajetan y pare complètement par sa distinction entre la vérité implicite ou « exercée » (*exercita*) dans tout jugement, et la vérité explicitement connue ou « signifiée » (*signata*) dans les jugements réflexifs. « Cognoscere conformitatem sui ad cognitum, explique-t-il (*In S. th.* I. 16, 2), contingit dupliciter: scilicet *in actu signato* et *in actu exercito*. Cognoscere conformitatem in actu signato, est cognitionem terminari ad relationem conformitatis. Cognoscere vero conformitatem in actu exercito, est cognoscere aliquid in se ut conforme cognito ». Pour que l'on ait le droit de parler d'une connaissance implicite du rapport de vérité, il faut que ce rapport soit *vécu* ou *agi* (comme l'indique le mot *exerceri*) par la conscience, et puisse être conclu du mode même de la représentation de l'objet; il faut que tous les principes requis pour « la vérité » de la représentation complexe, présentée dans le jugement, soient postulés, vitalement et logiquement, par cette représentation même, laquelle, dit encore Cajetan, « *per se exercet* in propria ratione quod sit aequalis aut inaequalis enuntiatae rei ». Et pour prendre conscience ensuite, explicitement, du rapport de vérité logique, il doit suffire de faire réflexion sur cet état de choses.

Or, c'est évident: ni la sensation ni le simple concept, ne présentent ni ne recèlent — *signate aut implicite* — les éléments essentiels du rapport de vérité logique. « Dicendo enim *homo* aut *centaurus* aut *vacuum*, nihil dico ut conforme vel difforme rei alicui » (Caj. *l. c.*). Par contre, dès que l'intelligence « compose ou divise », c'est-à-dire « affirme ou nie », « pose ou rejette », en un mot, dès qu'elle « juge », la nature même de son acte, et par conséquent la forme tombant sous cet acte, impliquent référence à une réalité extérieure. Il n'est point besoin, pour qu'il en soit ainsi, de faire réflexion sur un jugement préalable: le jugement direct, qui pose l'objet, pose par le fait même — implicitement — la relation de vérité logique (1).

---

(1) Si quelqu'un préférait dire que le jugement direct, et même toute connaissance en général, implique un degré de *réflexion*, nous n'aurions pas d'objection à lui opposer. La connaissance est à la mesure de la réflexion, comme elle est à la mesure de l'immanence de l'objet, comme elle est à la mesure de l'immatérialité du sujet: les trois formules se correspondent. Il est évident que le mot « réflexion » ne désignerait pas, alors, la seule « reflexion complète», mais la « saisie de soi » que renferme à quelque degré, tout acte strictement immanent.

CHAPITRE 2.

LES " TERMES „ DU JUGEMENT.
I. LES DONNÉES SENSIBLES

§ 1. — *Préliminaires.*

S'il est vrai que le jugement seul nous fait prendre conscience de l'objet comme objet, on peut donc poser en thèse que le produit synthétique du jugement constitue la véritable *donnée immédiate* et le point de départ naturel de la réflexion critique; car cette donnée interne est la première et la seule où s'exprime notre pensée distincte et où s'amorce notre action volontaire. Toutefois, au sein même de l'objet total, que le jugement présente à la conscience, notre regard intérieur discerne des aspects partiels, secondaires, qu'il en isole par une sorte d'abstraction. Grâce à cette analyse, émergent, devant notre pensée réfléchie, des unités objectives plus élémentaires, correspondant au *simple concept* et, dans un plan inférieur, à la *pure sensation.*

Certes, le concept et la sensation sont des processus psychologiques réels et distincts, qui précèdent en nous le jugement; du moins qui le précèdent comme la matière précède le composé. Mais il ne faut pas oublier qu'ils n'atteignent notre conscience *claire* qu'engagés dans l'unité même du jugement, et que nous ne saurions, sans une fiction décevante, les séparer totalement du contexte judicatif où ils nous apparaissent. Notre expérience psychologique ne connaît, à l'état pur, ni simple appréhension, ni sensation: toujours la sensation s'aperçoit à travers un concept, et le concept au sein d'un jugement. Le jugement, voilà le véritable centre d'observation de notre psychologie humaine, comme il est aussi la donnée centrale de notre critique humaine de la connaissance. Cette remarque, corollaire immédiat des thèses thomistes sur la vérité, est riche de conséquences; à la négliger, on court le risque de se forger des problèmes illusoires, partant insolubles (1).

(1) Ce fut l'erreur fondamentale de la méthode empiriste d'analyse. Voir Cahier II. pp. 140 et suiv.

Il importe ici, avant tout, d'analyser très exactement les éléments constitutifs du jugement dans leur rapport avec l'« objet » connu, fruit du jugement. Comme cette analyse se trouve presque achevée dans la métaphysique thomiste du sujet connaissant, notre tâche prochaine pourra se borner à exposer systématiquement quelques doctrines traditionnelles de S. Thomas, en y soulignant çà et là des coïncidences, au moins matérielles, avec la philosophie critique. Nous préparerons ainsi les matériaux d'une démonstration qui se développera dans la Section III de ce Livre II.

Le jugement, étant l'unité d'une diversité, présente des éléments matériels et des éléments formels: pour autant qu'ils intéressent la constitution de l'« objet », nous les réduirons aux trois suivants:

1° La *matière* du jugement, c'est-à-dire ses « termes », considérés en eux-mêmes, comme simples concepts.

2° La *forme* qui érige en « jugement » ce double élément matériel. Elle-même se subdivise en:

a) la forme *synthétique* du jugement, c'est-à-dire l'unité complémentaire du sujet et du prédicat, comme tels;

b) la forme *objective* du jugement, ou l'affirmation.

Lorsqu'on fait abstraction de la forme du jugement, les deux termes, sujet et prédicat, demeurent en résidu comme simples concepts. Mais le concept, soumis à l'analyse, se dédouble à son tour, en un élément matériel et un élément formel; car il est lui aussi, à son degré, l'unité d'une diversité. Et si l'on examine de plus près cette diversité, on y rencontre finalement, sous un échafaudage d'unités associatives inférieures à l'unité conceptuelle (images, à différents degrés de complexité), des éléments psychologiques indissociables et irréductibles, *les éléments sensoriels*. Ces derniers, constituent la matière première de notre connaissance humaine.

Faut-il rappeler que cette conception du rôle matériel de l'élément sensible, si elle appartient au kantisme par droit de conquête sur l'ontologisme cartésien, fut d'abord le bien commun de tous les philosophes scolastiques, puisque les plus obstinés « dissidents », au sein de l'Ecole, ont professé l'adage péripatéticien: « Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu ». Plût au Ciel que beaucoup d'entre eux n'eussent point péché plutôt par excès d'empirisme!

En affirmant, comme eux, l'origine sensible de nos connaissances, S. Thomas évite soigneusement de donner à entendre que l'intelligence ne serait qu'une sorte de transposition ou de doublure de la sensibilité; la sensation fournit à l'intellection un point de départ et une matière, pas davantage; aussi, même dans ses formules les plus « sensualistes » en apparence, sauvegarde-t-il toujours l'objet formel supérieur de l'intelligence: « Est autem naturale homini ut *per sensibilia ad intelligibilia* veniat: quia omnis nostra cognitio a sensu initium sumit » (*S. th.* I. 1. 9, c). « Pro tanto dicitur cognitio mentis a sensu originem habere, non quod omne illud quod mens cognoscit sensus apprehendat, sed quia ex his quae sensus apprehendit mens *in aliqua ulteriora manuducitur,* sicut etiam sensibilia intellecta manuducunt in intelligibilia divinorum » (*Verit.* X. 6, ad 2).

Nous devrons donc étudier, dans le concept, d'abord sa matière, la sensation, puis les déterminations métasensibles, qui la haussent au rang de concept.

§ 2. — *La matière de la connaissance objective, ou la pure sensation.*

a) *Ce que la sensation présuppose hors du sujet et dans le sujet.*

Hors du sujet connaissant, la sensation suppose, d'après S. Thomas, une réalité subsistante, une « chose en soi », de quoi le sujet puisse, physiquement, recevoir des impressions élémentaires. Le caractère distinctif de la faculté sensible consiste dans cette « réceptivité » externe, dans cette « passivité » matérielle, qui se manifeste à l'observation psychologique; mieux encore, qui se laisse déduire à priori de l'imperfection même de notre connaissance intellectuelle. Lisons quelques textes.

S. Thomas se demande: « Utrum intellectiva cognitio accipiatur a rebus sensibilibus ». « Circa istam quaestionem, répond-il, triplex fuit philosophorum opinio. Democritus enim posuit quod nulla est alia causa cujuslibet nostrae cognitionis, nisi cum ab his corporibus, quae cogitamus, veniunt atque intrant imagines (idola et defluxiones) in animas nostras... Et ideo, quia sensus immutatur a

sensibili, arbitrabantur [antiqui naturales] omnem nostram cognitionem fieri per solam immutationem a sensibilibus... Plato vero e contrario posuit intellectum differre a sensu, et intellectum quidem esse virtutem immaterialem organo corporeo non utentem in suo actu. Et quia incorporeum non potest immutari a corporeo, posuit quod cognitio intellectualis non fit per immutationem intellectus a sensibilibus, sed per participationem formarum intelligibilium separatarum... Sensum etiam posuit virtutem quamdam per se operantem; unde nec ipse sensus, cum sit quaedam vis spiritualis, immutatur a sensibilibus; sed [solum] organa sensuum a sensibilibus immutantur, ex qua immutatione anima quodammodo excitatur ut in se species sensibilium formet... Aristoteles autem media via processit. Posuit enim cum Platone intellectum differre a sensu. Sed sensum posuit propriam operationem non habere sine communicatione corporis, ita quod sentire non sit actus animae tantum sed conjuncti (1)... Quia igitur non est inconveniens quod sensibilia, quae sunt extra animam, causent aliquid in conjunctum, in hoc Aristoteles cum Democrito concordavit, quod operationes sensitivae partis causentur *per impressionem sensibilium* in sensum » (*S. th.* I. 84. 6, c). Et S. Thomas montre ensuite — nous y reviendrons plus loin — de quelle manière l'opération réceptive de la sensibilité apporte au processus intellectif un « concours matériel »: « quodammodo est materia causae. » (*Ibid.*).

Or, non seulement cette position moyenne d'Aristote répond seule, en fait, à l'expérience psychologique, mais il appert, de la nature même de notre intelligence imparfaite, discursive et non intuitive, que celle-ci exige le concours matériel d'une faculté réceptive:

« Cum forma non sit propter materiam, sed potius materia propter formam, ex forma oportet rationem accipere quare materia sit talis, et non e converso. Anima autem intellectiva, secundum naturae ordinem, infimum gradum in substantiis intellectualibus tenet, in tantum quod *non habet naturaliter sibi inditam notitiam veritatis,* sicut angeli, sed *oportet quod eam colligat ex rebus visibilibus* per viam sensus... Natura autem nulli deest in necessariis. Unde oportuit quod anima intellectiva non solum haberet virtutem intelligendi, sed etiam *virtutem sentiendi.* Actio autem sensus *non fit sine corporeo instrumento.* Oportuit igitur animam intellectivam *tali corpori uniri,* quod possit esse conveniens organum sensus ». (*S. th.* I. 76. 5, c).

---

(1) C'est-à-dire du composé humain comme tel, esprit et matière.

Si l'on débarrasse ce morceau de tout appareil métaphysique, pour le transposer dans le langage neutre de la critique moderne, on pourra le résumer comme suit:

Une faculté intellectuelle qui n'est, ni purement intuitive, ni dotée d'idées innées, exige le concours d'une faculté réceptive externe, c'est-à-dire d'une sensibilité.

La « sensation pure » est donc bien, pour S. Thomas, un « donné primordial » nécessaire. Elle représente le contact du sujet connaissant avec un grand X ténébreux, qui l'enveloppe, le limite, le modifie, et qu'il ne discernera qu'à travers elle, en fonction d'elle.

A l'intérieur même du sujet connaissant, la sensation suppose évidemment d'abord une « faculté réceptrice du donné externe », une « sensibilité »: « Est autem sensus quaedam *potentia passiva,* quae nata est *immutari* ab exteriori sensibili » (*S. th.* I. 78. 3, c).

En second lieu, cette faculté doit revêtir des dispositions physiques qui permettent la réception du donné.

Cette exigence, qui, sous sa formule générale, est un vague truisme, prend un contour plus net, envisagée du point de vue métaphysique où se tient S. Thomas.

La connaissance, nous a-t-il dit (voir plus haut, chap. 1) résulte de l'identité préalable d'un sujet et d'un objet: unité naturelle ou unité acquise. La connaissance ne noue pas cette union: elle la suppose; car une action immanente ne peut jouer par elle-même, comme l'action transitive, le rôle d'un intermédiaire physique reliant un « sujet en soi » à un « objet en soi »: « Actio quae manet in agente non est realiter medium inter agens et objectum, sed secundum modum significandi tantum. Realiter vero consequitur unionem objecti cum agente » (*S. th.* I. 54. 1, ad 3; cf. *Verit.* VIII. 6). Or, dans tout sujet qui n'est pas un « intuitif pur », c'est-à-dire qui n'est pas, de naissance, en possession au moins virtuelle de ses intelligibles, l'union de l'objet et du sujet requiert une causalité physique du premier sur le second.

Puisque notre connaissance est discursive et exige essentiellement la mise en jeu d'une « faculté réceptive » externe, l'union de notre subjectivité à l'objet s'effectuera donc initialement par l'action physique (« naturalis ») d'une réalité extérieure sur notre Moi, ce qui suppose, entre ces deux termes, une certaine communauté potentielle et, dans le Moi, une passivité proprement dite.

Au reste, S. Thomas précise lui-même la nature des dispositions physiques impliquées dans cette passivité immédiate vis-à-vis d'un agent extérieur. (N. B. Un agent transcendant, capable d'atteindre

directement la substance même de l'âme, ne serait pas pour elle un agent extérieur: Dieu est distinct de sa créature, mais non extérieur à elle): « Proprie accipiendo passionem, impossibile est aliquid incorporeum pati. Illud ergo quod per se patitur passione propria, *corpus est*. Si ergo passio proprie dicta ad animam pertineat, hoc non est nisi *secundum quod unitur corpori* » (*Verit.* 26. 2. c).

Dans la mesure donc où il est physiquement « réceptif » devant le monde extérieur, le sujet connaissant doit revêtir les attributs de la « corporéité », autrement dit, être matériel et quantitatif. Aussi, la faculté sensible, bien que dépassant la simple fonction d'informer un organe, reste vraiment « faculté corporelle »; la sensation est un « acte des organes sensoriels »: « Hujusmodi vires [sensibiles] sunt actus quarumdam partium corporis, sicut est visus in oculo et auditus in aure ». (*S. th.* I. 54. 5, c. Cf. *Comm. De anima* II, lect. 24). L'immutation du sensorium, condition intrinsèque de l'acte du sens, a d'abord la valeur physique d'une « altération » quelconque: « Non omnia accidentia [corporum] habent vim immutativam secundum se, sed solae qualitates tertiae speciei, secundum quas contingit *alteratio*. Et ideo solae huiusmodi qualitates sunt objecta sensuum, quia, ut dicitur Phys. lib. VII. cap. 2, *secundum eadem alteratur sensus, secundum quae alterantur corpora inanimata* » (*S. th.* I. 78. 3, ad 1).

On aura remarqué, dans les textes qu'on vient de lire, les expressions de S. Thomas: « proprie accipiendo passionem » — « passione propria » — « passio proprie dicta ». Nous-mêmes parlions, non pas simplement de « réceptivité », mais de « réceptivité externe », par action et passion réciproques. Toutes expressions qui se rapportent à la « passio praedicamentalis », celle qui se fait selon une matière commune à l'agent et au patient, et par altération de ce dernier.

Mais il y a aussi, d'après S. Thomas, une réceptivité d'un ordre supérieur, et des « facultés passives » immatérielles. Notre intelligence, par exemple, s'appelle, dans le langage scolastique, une « faculté (opérative) passive ». Comment faut-il entendre ces deux genres de réceptivité ou de passivité?

D'abord, d'une matière générale, partout où il y a *puissance*, il y a, en un certain sens, réceptivité et passivité: car un être en puissance ne peut, en tant que tel, s'actuer soi-même. Dans l'émanation générale de l'être, la puissance est introduite par la première limitation de l'être: essence simple, ou forme subsistante. La for-

me, *comme telle,* marque à la fois un degré de réalisation positive de l'être et un écart de cette réalisation imparfaite par rapport à la réalisation totale, qui serait Pure Actualité d'être. Cet écart mesure la « puissance de la forme », c'est-à-dire définit, pour celle-ci, dans les limites de sa nature propre (de son degré ontologique), une possibilité et même un appel de déterminations ultérieures, à l'indéfini: déterminations accidentelles, puisque la forme est déjà subsistante; pur enrichissement, sans « altération » de la forme subsistante, puisque toute forme, comme forme, est simple; apport d'ordre « intentionnel » (psychologique) (1) puisqu'il n'y a pas de matière interposée, comme un écran opaque empêchant la conscience. Nous nous excusons d'insister, pour éviter tout malentendu chez nos lecteurs scolastiques: la détermination survenue est ici de l'ordre de l' « idée », forme d'une forme, acte d'un acte; elle participe à l'activité immanente de la forme originelle comme spécification nouvelle de cette activité; elle est donc lumineuse, selon la théorie ontologique de la connaissance que nous rappelâmes au chapitre précédent. S. Thomas nous disait là que toute forme, comme forme, possède une certaine infinité (*S. th.* I. 14. 1, c): infinité de perfection, par opposition à l'infinité d'imperfection de la matière première (*S. th.* I. 7. 1, c); en vertu de son infinité et dans la mesure de son immatérialité, la forme peut, sans cesser d'être elle-même, comme « être naturel », devenir « intentionnellement » (idéalement) *autre* chose,... *toutes* choses même si elle n'est à aucun degré intrinsèquement dépendante de la matière.

Dans les agents créés, la *réceptivité immatérielle,* que nous venons de décrire, est une condition essentielle de la connaissance d'objets; et elle n'est pas moins requise pour la connaissance sensible que pour la connaissance intellectuelle.

L'examen des voies et moyens de cette réception immatérielle dans les « formes subsistantes » (les anges de la théologie chrétienne) ne doit pas nous retenir; notons seulement qu'elle ne s'y effectue jamais, selon S. Thomas, par envahissement du dehors, mais seulement par la mise en jeu de principes innés (2).

---

(1) Le mot «intentionnel » désigne, chez les Scolastiques, tout ce qui se rapporte, comme détermination interne ou comme terme immanent, à la fonction psychologique de la connaissance objective. On n'oubliera pas, d'ailleurs, que le pur « intentionnel », s'il n'est pas, en soi, une entité physique, n'en est pas moins une propriété, un mode ou une relation d'entités réelles: le problème psychologique demeure inséparablement lié au problème *ontologique.*

(2) Les anges, dit S. Thomas, ne sont jamais en *pure puissance* de

Par contre, une véritable réceptivité *externe* s'immisce dans la connaissance, comme condition prérequise, dès que la puissance propre de la forme par rapport à l'*esse,* se double de cette insuffisance interne ou de cette « contraction » de la forme même, que les Scolastiques, après Aristote, ont nommée la « matière première ». La matière première, la pure puissance passive, affectant intrinsèquement l'essence, c'est, dans la substance composée de matière et de forme, la porte constamment ouverte à l'invasion du dehors: ici aussi la puissance passive creuse une possibilité indéfinie de déterminations, mais de déterminations altérantes et inassimilées, non superposables l'une à l'autre dans la matière qui les reçoit, et par cela même s'y éliminant les unes les autres: « generatio unius est corruptio alterius ».

Nous avons dit plus haut, d'après Cajetan, pourquoi la réception d'une forme dans une matière ne crée pas encore l'unité ontologique requise pour une *cognitio*. Cependant, elle ne dresse pas non plus un obstacle absolu à la connaissance lorsque la forme naturelle du sujet réceptif, ouvert passivement par sa matière à l'action du dehors, n'est point totalement absorbée par la matière, « effusa supra materiam », mais émerge assez par-dessus pour jouir en quelque mesure de ses propriétés pures de « forme ». Cette émergence est réalisée dans tous les sujets matériels capables d'une opération « strictement immanente ». Chez eux, la réception matérielle pourra, grâce à l'unité indivise et à l'excellence relative de leur forme, se prolonger en une réception immatérielle, qui implique connaissance. Tel est très particulièrement le cas des êtres doués de sensibilité. La théorie ontologique de la connaissance sensible, chez S. Thomas, repose tout entière sur la continuité de la réceptivité matérielle du sensorium avec la réceptivité immatérielle, « spirituelle » (c'est-à-dire d'ordre purement « formel »), de la faculté sensible, forme du sensorium. (Voir, dans *S. th.* I. 78. 3, c.

---

leurs intelligibles naturels: « Non sunt quandoque intelligentes *in potentia* tantum respectu eorum quae naturaliter [c'est-à-dire: non supernaturaliter] intelligunt » (*S. th.* I. 54, 4, c). Le passage de l'acte premier permanent et immobile, aux actes seconds, variés et successifs, n'est donc pas totalement et foncièrement un passage de la puissance à l'acte. De quelque façon qu'on explique cette variabilité dans l'acte immobile, le principe de l'impassibilité de l'esprit pur doit être respecté: « Moveri et pati convenit intellectui secundum quod est in potentia. *Unde non habet locum in intellectu angelico,* maxime quantum ad hoc quod intelligit seipsum » (*S. th.* I. 56. 1, ad 3).

et parall., la distinction entre l'*immutatio naturalis* et l'*immutatio spiritualis* de la faculté sensible).

N'écrivant pas une psychologie, nous n'explorerons pas davantage la théorie thomiste, difficile et profonde, du mécanisme de la sensation externe; ces quelques lignes suffisent, croyons-nous, pour définir la relation qui existe, dans la pensée de S. Thomas, entre la passivité « immatérielle » de la faculté sensible et la matérialité, ou la « corporéité » du sujet sentant.

Mais, dire que le sujet sensible doit être « corporel », c'est affirmer sa sujétion essentielle aux conditions générales d'espace et de temps: il est étendu et son activité immanente se développe successivement; tout ce qu'il recevra, il le recevra donc sous la forme de la *spatialité,* et il se l'assimilera dans le *temps.*

Ne serait-ce point ici la conclusion même à laquelle Kant aboutit par la voie de la « réflexion transcendantale », lorsqu'il érige les formes à priori d'espace et de temps en conditions générales de toute activité sensible? Oui et non; mais réservons, un instant encore, notre jugement sur ce point (qui sera traité *ex professo* au § 3, lit. *b.* de ce même chapitre).

b) *La relativité de la pure sensation.*

Chez Kant, nous le savons, la sensation *comme telle* est, dans l'ordre de la connaissance du «pur donné » externe, du « relatif » élémentaire (1). (Voir Cahier III, p. 102).

Pour saisir la portée exacte de cette thèse kantienne, héritage lointain de la Scolastique, il faut évidemment se garder de confondre la « sensatio qua talis » avec le jugement primitif d'objectivité qui l'accompagne. Ce jugement est absolu à certains égards, comme tout jugement; mais aussi bien, c'est un acte de l'intelligence appliquée à la donnée sensible. Quant à la pure donnée sensible, considérée en soi, elle tient à la fois du sujet et de l'objet: elle marque *leur limite commune.* Elle ne se donne point pour une qualité du sujet; d'autre part, elle ne se sépare point totalement du sujet, à la façon d'un objet en soi: ni subjective, ni objective,

---

(1) Il va sans dire que *relatif* ne signifie pas *fictif*, ni même *subjectif.* La relativité dont il est ici question sert précisément de fondement, dans la *Critique de la Raison pure*, à l'affirmation de « choses en soi ». Est relatif, dans ce sens, tout ce qui, pour être conçu objectivement, « appelle » autre chose.

elle est *relative*. Cette doctrine, en elle-même, n'a rien de spécifiquement kantien. Les remarques qui suivent montreront sous quel angle elle s'adapte même à la pensée de S. Thomas.

1°) Puisque la sensation résulte immédiatement de l'interaction matérielle du sujet et de l'objet en soi (voir ci-dessus), elle est donc, dans cette mesure, relative à l'un et à l'autre, comme leur intersection dynamique, si l'on peut s'exprimer ainsi.

Entre un agent matériel et un patient matériel, l'action, toujours réciproque, se déroule dans l'espace selon les conditions de la quantité. C'est dire que l'agent et le patient demeurent, dans leur réalité substantielle, extérieurs l'un à l'autre, coïncidant seulement par la configuration commune de cette zone de contact où l'*action* de l'un se confond avec la *passion* de l'autre.

Si l'on veut pénétrer la nature de la sensation, et s'épargner l'examen stérile d'une infinité de faux problèmes, rien n'est instructif comme la lecture attentive des passages où S. Thomas définit l'*objet formel* du sens. Par exemple, ce texte bien significatif de la *Somme théologique* (I. 78. 3, c), où il recherche le principe de la distinction psychologique des sens externes. La question directement traitée ne nous intéresse guère; par contre, les raisons invoquées éclairent vivement notre sujet.

Il faut, dit S. Thomas, chercher le principe de la distinction respective des sens externes, non dans des particularités accidentelles ou extrinsèques à l'opération sensible, mais dans la division même de l'objet formel propre de la sensibilité: « Accipienda est ratio numeri et distinctionis exteriorum sensuum *secundum illud, quod proprie et per se ad sensum pertinet* » (*loc. cit.*).

Pour démontrer ceci, écartons quelques hypothèses sur la nature du principe spécificateur différentiel des puissances sensibles.

Ce principe sera-t-il la structure même des divers organes sensibles? Non; la structure matérielle des *sensoria* ne commande pas la nature des facultés correspondantes, mais en dépend: « non enim potentiae sunt propter organa, sed *organa propter potentias:* unde non propter hoc sunt diversae potentiae, quia sunt diversa organa, sed ideo natura instituit diversitatem in organis, ut congruerent diversitati potentiarum » (*loc. cit.*).

Le principe spécifiant des facultés sensibles serait-il alors la nature du milieu interposé entre le sujet sentant et l'objet extérieur: « milieu interne ou externe, air, eau ou quoi que ce soit » (*loc. cit.*)? Non plus; car, dans la finalité générale de la Nature, le

choix des milieux matériels fut subordonné à l'exercice des puissances, et non inversement: « [natura] diversa media diversis sensibus attribuit, *secundum quod erat conveniens ad actus potentiarum* » (*loc. cit.*).

Reste-t-il un autre principe de division possible que la diversité ontologique des qualités sensibles inhérentes aux objets extérieurs? Celles-ci même ne fournissent pas encore le corrélatif immédiat des facultés sensibles: « *naturas* sensibilium qualitatum cognoscere non est sensus sed *intellectus* ». (*Ibid.*); ce n'est pas la qualité sensible, *en soi,* qui spécifie prochainement les puissances sensibles. Cette spécification diversifiante ne peut être donnée que par un principe tiré de l' « objet formel » du sens.

Voici maintenant la définition technique de cet « objet formel »: « Est autem sensus quaedam potentia passiva, quae nata est immutari ab exteriori sensibili; *exterius ergo immutativum* est quod *per se* a sensu percipitur, et secundum cujus diversitatem sensitivae potentiae distinguuntur » (*Ibid.*).

L'objet formel du sens, c'est donc, selon S. Thomas, le « exterius immutativum »: non pas la réalité ontologique substantielle ou accidentelle qui produit cette immutation, le « exterius immutativum *materialiter* sumptum », car cette hypothèse vient d'être exclue (« *naturas* sensibilium qualitatum... etc. »); mais le « exterius immutativum *prout hujusmodi* », c'est-à-dire, ni plus ni moins, la forme même selon laquelle le monde extérieur (quelle que soit la répartition réelle des substances et des qualités qui le composent) vient activement modeler nos organes sensibles. Une fois imprimée dans le sensorium, cette forme, considérée en soi, précisivement, appartient aussi bien au sujet qu'à l'objet: c'est un de ces « accidentia externa » (ainsi appelés par opposition aux « propria accidentia ») qui se rapportent à la fois à deux causes, l'une matérielle, l'autre efficiente: « Respectu accidentis extranei subjectum est *susceptivum* tantum; *productivum* vero talis accidentis est agens extrinsecum » (*S. th.* I. 77. 6, c.).

Mais le sens, en réagissant sur l'apport étranger, ne perçoit pas ces relations d'inhérence et de dépendance causale; sa luminosité propre n'éclaire que la forme même d'« immutation », selon l'extériorité spatiale de celle-ci, sans aucune détermination ontologique d'objet (1).

---

(1) Cette doctrine thomiste sur l'objet formel du sens externe (*exterius immutativum prout hujusmodi*) a pour corollaire deux thèses appartenant

Dans le « exterius immutativum », considéré comme objet formel primaire du sens, S. Thomas discerne donc avec une parfaite netteté l'élément relatif, que Kant appellera plus tard le « donné phénoménal », c'est-à-dire la manifestation immédiate du Réel, non encore rapportée, par l'intelligence, à l'absolu d'une Réalité en soi.

2° Ailleurs et à plusieurs reprises, S. Thomas enseigne que la sensation demeure à la superficie des choses, sans en atteindre l'essence ni les attributs métaphysiques: or la « *ratio entis* » (*seu objecti intelligibilis*) est pour lui le premier des attributs essentiels:

« Sensus non apprehendit essentias rerum, sed *exteriora accidentia* tantum; similiter neque imaginatio, sed apprehendit solas similitudines corporum; intellectus autem solus apprehendit essentias rerum » (*S. th.* I. 57, 1, ad 2).

« Quamvis esse sit in rebus sensibilibus, tamen *rationem essendi*, vel *intentionem entis*, sensus non apprehendit, sicut nec aliquam *formam substantialem*, nisi per accidens [Cf. ci-dessous, 3°], sed tantum accidentia sensibilia » (*I Sent.* 19, 5, 1, ad 6).

« Cum sensus et imaginatio circa accidentia occupentur, quae *quasi circumstant* essentiam rei, intellectus ad essentiam ejus pertingit... » (*III Sent.* 35, 2, 2, solutio 1).

« Nulla *forma substantialis* est per se sensibilis, quia *quod quid est* est objectum intellectus » (*S. th.* I. 67, 3, c.).

Et les accidents extérieurs des choses ne sont pas, eux-mêmes, objets de sensation en tant qu'*essences accidentelles:* leur nature intime échappe au sens, qui n'est impressionné que par leur contact superficiel: « *Naturas*... sensibilium qualitatum cognoscere non est sensus sed intellectus » (*S. th.* I. 78. 3, c.).

3° La théorie du *sensibile per accidens* nous apporte ici une confirmation précieuse.

à la plus pure tradition scolastique: 1° L'immédiation physique entre le sens externe et son objet, et, par conséquent *l'absence de « species expressa »* proprement dite dans la sensibilité externe. 2° *L'infaillibilité de la sensation élémentaire:* le sens ne reçoit « intentionnellement » que dans la mesure où il est modifié (« altéré ») physiquement; il n'y a pas ici de cause d'erreur possible. Evidemment l'erreur peut se glisser dans les élaborations ultérieures de la sensation simple: groupement, localisation, rapport à un sujet défini, etc. La psychologie expérimentale montre d'ailleurs que nos « perceptions sensibles » sont déjà des édifices assez complexes, où durent collaborer les « sens internes ».

Les Scolastiques appellent « sensibile per accidens » l'objet d'une connaissance, distincte de la sensation, mais associée par nature à celle-ci: « (Dicitur)... sensibile per accidens, quod quidem *a sensu* non cognoscitur, sed statim *cum sensu* ab aliqua alia virtute cognoscitiva » (*S. th.* I. 12. 3, ad 2).

Au Livre II du *Comment. De anima* (lect. 13, *in fine*), S. Thomas expose, plus en détail, ce qu'il entend par « sensibile per accidens »: c'est un attribut sensible, ou non sensible, de l'objet même auquel se réfère la sensation, attribut connu par une faculté autre que le sens actuellement en exercice: que ce soit par l'*intelligence*, ou par une faculté sensible supérieure, telle la *cogitative*, ou l'*estimative* (1). « Non tamen omne quod intellectu apprehendi potest in re sensibili, potest dici sensibile per accidens, sed quod statim ad occursum rei sensatae apprehenditur intellectu. Sicut statim cum video aliquem loquentem, vel movere seipsum, apprehendo per intellectum vitam ejus, unde possum dicere quod video eum vivere. Si vero apprehendatur in singulari, ut puta, cum video coloratum, percipio hunc hominem vel hoc animal, hujusmodi quidem apprehensio in homine fit per vim cogitativam » (*loc. cit.*).

Nous pourrions dire, d'un mot, que le *sensibile per accidens* est l'objet d'un jugement universel ou particulier, immédiatement et naturellement lié à la sensation actuelle.

Si donc l'on parcourt le domaine assigné par les Scolastiques au « sensibile per accidens », on constate qu'il s'étend, chez l'homme, aussi loin que la « ratio entis praedicamentalis » (et même un peu au delà, puisqu'il peut déborder sur l'objet de la cogitative), c'est-à-dire qu'il ne laisse à l'objet propre de la sensibilité, au « sensibile per se », d'autre terrain que le relatif concret, le « phénomène ». Dès que le phénomène, s'évadant de la relativité, pose devant notre conscience claire, un *objet*, un *quelque chose*, un *être*, en d'autres termes, dès que nous « percevons » un « en soi » dans la qualité sensible, nous saisissons déjà un « sensibile per acci-

(1) « Ad apprehendendum intentiones quae per sensum non accipiuntur, [v. g. rationes convenientis vel nocivi], ordinatur vis aestimativa [in animali] » (*S. th.* I. 78. 4. c). Ces opérations de l'estimative rentrent dans le domaine de l'instinct. « ...Alia animalia percipiunt hujusmodi intentiones [quae sunt bonum conveniens, aut nocivum] solum naturali quodam instinctu; homo autem etiam per quamdam collationem. Et ideo quae in aliis animalibus dicitur *aestimativa naturalis*, in homine dicitur *cogitativa:* quae per collationem quamdam hujusmodi intentiones adinvenit. Quae etiam ratio particularis dicitur... » (*S. th.* loc. cit.).

dens »: une autre faculté que le sens est entrée en jeu; la sensation s'est doublée d'une intellection dans un jugement.

Ainsi donc, la sensation, par elle seule, n'est, à proprement parler, ni subjective, ni objective: elle donne, du monde matériel, pour autant qu'il modifie nos organes, une représentation *immédiate et relative,* une représentation où l'objet est *réellement saisi* (et *spatialement* extériorisé, s'il s'agit d'une sensation externe), mais non encore *entitativement* distingué du sujet.

§ 3. — *Le problème de l'à priori dans la connaissance sensible.*

a) *Généralités sur l'à priori dans la connaissance.*

Qu'il y ait, dans la connaissance humaine, des éléments à priori, c'est-à-dire *logiquement* et *psychologiquement* préalables à la réception contingente de la pure donnée sensible, tout philosophe en conviendra qui ne professerait point un empirisme phénoméniste radical. Locke lui-même, malgré son semi-empirisme, eût pu, dit Leibnitz, souscrire, en un certain sens, la formule: « Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu, *nisi intellectus ipse* », formule qui exprime un certain degré d'apriorité intellectuelle.

Dans le thomisme, la théorie entière de l'intellection humaine se développe, telle une ellipse, autour de deux foyers: l'*extériorité* (la contingence) du donné sensible et l'*apriorité* (la nécessité) de la forme intelligible, en tant qu'intelligible. « Non potest dici quod *sensibilis* cognitio sit totalis et perfecta causa *intellectualis* cognitionis, sed magis quodammodo est materia causae » (*S. th.* I. 84. 6, c.). « *Sensitiva* cognitio non est tota causa *intellectualis* cognitionis; et ideo non est mirum si intellectualis cognitio ultra sensitivam se extendit » (*Ibid.* ad 3). En lisant cette formule, on songe malgré soi à la déclaration fameuse de Kant (en tête de la *Critique de la Raison pure,* Introduction): « Si toute notre connaissance commence *avec* l'expérience, il n'en résulte pas qu'elle dérive toute *de* l'expérience » (Trad. Barni-Archambault, t. I, p. 35; Edit. Rosenkranz, p. 695).

Puisque le problème de l'à priori ne doit plus quitter notre horizon, il sera bon, avant de poursuivre notre enquête sur la connaissance sensible, d'apporter quelques précisions à la notion générale d'apriorité, pour autant qu'elle se rencontre dans la philosophie

thomiste. Nous constaterons que la notion thomiste de l'à priori inclut et déborde la notion critique (1).

Apriorité et universalité. — D'après Kant, c'est dans une « condition à priori », qu'il faut chercher le lien de toute diversité unifiée, et donc aussi le principe de toute universalité (Cf. Cahier III, Livre II, Chap. 3, § 3) (2).

Quatre siècles auparavant, S. Thomas, dans son langage métaphysique, soulignait ces mêmes caractères logiques de l'à priori en général (c'est-à-dire, de l'à priori soit objectif soit subjectif).

D'abord, le caractère fondamental de toute apriorité. Dans une diversité unifiée, la raison de l'unité ne peut être la diversité comme telle, et par conséquent est à priori par rapport à cette diversité. « Si enim diversa in aliquo uniantur, necesse est hujus unionis *causam* esse aliquam: *non enim diversa secundum se uniuntur* » (*S. th.* I. 65. 1, c.). Et S. Thomas prend ce principe tellement au sérieux qu'il en déduit l'existence et l'unicité de Dieu comme suprême « condition à priori » d'unité des objets: « Hoc autem quod est *esse* communiter invenitur in omnibus rebus, quantumcumque diversis. Necesse est *ergo* esse *unum essendi principium,* a quo esse habeant quaecumque sunt quocumque modo » (*Ibid.*). Evidemment, cette application dépasse de beaucoup la portée du principe *kantien* d'apriorité et suppose démontré que l'unité de l'être ne consiste pas uniquement dans l'unité de l'acte abstractif de notre entendement. Mais quelle que puisse être la valeur de l'application, en tout cas le principe initial sur lequel elle repose, chez S. Thomas, est identiquement le principe sur lequel repose, dans les philosophies

(1) Faudra-t-il faire observer ici et en d'autres endroits similaires, que si nous voulons apprécier en connaissance de cause, et du point de vue traditionnel, la notion critique de l'à priori, toutes ces comparaisons — que certains Scolastiques, nous ne le savons que trop, jugent oiseuses ou même irritantes — sont absolument inévitables.

(2) Rappelons que, dans cette formule kantienne, l'expression « condition à priori » ne désigne ni l'à priori psychologique du sujet, ni l'à priori métaphysique de l'objet, mais seulement *la priorité rationnelle de l'unité sur la diversité.* La nature — subjective ou objective — de cette unité, ou de cette « condition à priori » soulève un problème ultérieur. Autre chose est de savoir *s'il y a* des valeurs à priori, autre chose de savoir *en quoi* elles consistent La définition technique de l'à priori kantien est précisive et très générale: il ne faut pas, lorsqu'on l'examine *en elle-même*, la surcharger aussitôt et anticipativement des propriétés logiques que lui confèrent — à tort — les *conclusions* de la Critique kantienne.

critiques, l'exigence d'une apriorité: « non enim diversa secundum se uniuntur ».

En second lieu l'apriorité de la condition unificatrice entraîne dans la même mesure l'*universalité* de l'objet unifié, et, réciproquement, l'universalité de l'objet suppose, dans la même mesure, l'apriorité de sa condition constitutive.

Nous avons analysé déjà, dans le Cahier III, le lien qui rattache, d'après Kant, l'universalité de l'objet à l'apriorité de certaines de ses conditions constitutives. Ecoutons ici S. Thomas.

Toute forme, par le fait de sa priorité sur la matière, jouit d'une part d'universalité: en ce sens du moins qu'elle n'est point absorbée ou épuisée toute par cette matière déterminée, mais demeure, absolument parlant, capable d'actuer une autre matière: « *Forma, in se considerata, communis est ad multa,* sed per hoc quod recipitur in materia fit forma determinatae hujus rei » (*S. th.* I. 7. 1, c.).

Lorsque cette forme est une forme de connaissance, elle représente, dans le sujet, un principe permanent de détermination objective (une « condition à priori »), dont l'effet virtuel s'étend au delà de l'objet concret actuellement pensé.

Il y a proportion rigoureuse entre la forme subjective, principe de connaissance (« species », ou quoi que ce soit), et l'extension possible de la connaissance objective qu'elle commande: « Cognitio cujuslibet cognoscentis *se extendit secundum modum formae quae est principium cognitionis* » (*S. th.* I. 14. 12, c.). Si la forme inhérente au sujet n'implique, de soi, aucune restriction spatiale, son extension objective *possible* sera localement indéfinie; si elle n'implique aucune restriction de temps, l'extension de son objet *possible* sera pareillement sans limite temporelle. Aussi, une propriété qui, dans un objet donné, dépendrait d'une condition formelle à priori de cet objet, partagerait-elle les possibilités logiques de la condition à priori et serait donc « universelle ».

Bref: les propriétés objectives d'une condition à priori sont universelles. Réciproquement, les propriétés universelles, étant, comme universelles, l'unité de leurs réalisations particulières, se fondent sur une condition à priori, au sens le plus général de ce mot.

Faut-il citer des exemples? Deux ou trois suffiront. « Corpus vivum non vivit *in quantum* corpus, quia sic *omne* corpus viveret » (*S. th.* I. 3. 1, c.). C'est-à-dire que, si la vie convenait à un corps vivant en tant qu'il est corps (universalité générique), elle ferait partie des conditions logiques de possibilité de tout individu corporel quelconque (apriorité logique). Nous n'avons guère encore,

ici, que la corrélation dialectique d'universalité et d'apriorité: d'autres textes insinuent la considération d'une apriorité métaphysique (soit objective, soit psychologique). Ailleurs, en effet, S. Thomas, se demandant si nous pouvons connaître scientifiquement, par universaux, les choses futures, répond que nous ne pouvons pas, assurément, les saisir dans leur réalité concrète, mais que nous pouvons prévoir certains de leurs caractères, *virtuellement préexistants,* tant dans les choses que dans notre pensée (« prout sunt in suis causis »): ce qui revient à dire que les conditions à priori soit physiques, soit psychologiques ou logiques des objets actuels de notre savoir valent également, à proportion de cet à priori, pour une série indéfinie d'objets (passés ou futurs): car percevoir un à priori, c'est identiquement connaître un universel, et vice-versa: « Rationes futurorum possunt esse *universales,* et intellectu *perceptibiles,* et de eis etiam possunt esse scientiae » (*S. th.* I. 86. 4, c.). Ces sciences, qui permettent d'empiéter sur l'avenir, sont, pour le Docteur angélique, aussi bien les sciences inductives que les « sciences pures »; pour le philosophe de Königsberg, ce sont exclusivement des sciences pures (Mathématique et Physique pure): malgré cette divergence dans les applications, les deux penseurs se rencontrent à professer le même principe logique d'apriorité.

Un dernier exemple, assez suggestif, pourra mettre en garde contre une conception trop simple du rapport entre apriorité et universalité.

Dans un article de la *Somme théologique* (I. 16. 7), S. Thomas demande si l'abstraction du *hic et nunc,* par laquelle sont constitués les universaux, suffit, à elle seule, pour leur conférer l'universalité stricte, celle qui permet la prévision — en d'autres termes, suffit pour fonder sur eux des « vérités nécessaires et éternelles », objectivement valables « semper et ubique ». Non, répond-il. Si l'on pose intégralement le problème il faut exiger, en plus, *la permanence, dans l'ordre réel, d'une condition à priori qui fonde et qui détermine ces vérités nécessaires.* Il n'y aurait pas de « vérités éternelles », si celles-ci ne reposaient, en dernière analyse, sur l'éternité même d'une intelligence, source et type indéfectible de vérité: « Veritas enuntiabilium non est aliud, quam veritas intellectus... *Si nullus intellectus esset aeternus, nulla veritas esset aeterna* » (*S. th.* I. 16. 7, c.). Supprimez la permanence de *toute* « condition à priori » correspondante, l'universalité de la « forme abstraite » tombe au niveau d'une possibilité purement négative: « Aliquid esse *semper et ubique* potest intelligi dupliciter. Uno modo quia

habet in se unde se extendat ad omne tempus et ad omnem locum [= virtualité réelle d'un principe actif: valeur *positive* d'universalité], sicut Deo competit esse ubique et semper. Alio modo [= potentialité d'une simple abstraction: valeur *négative* d'universalité] quia *non habet in se* quo determinetur ad aliquem locum vel tempus; sicut materia prima dicitur esse una, non quia habet unam formam (sicut homo est unus, ab unitate unius formae), sed per remotionem omnium formarum distinguentium. Et per hunc modum quodlibet universale dicitur esse *ubique et semper,* in quantum universalia abstrahuntur ab hic et nunc. Sed *ex hoc non sequitur ea esse aeterna, nisi in intellectu, si quis sit aeternus* » (*Ibid.* ad 2um). Ce qui ne veut pas dire seulement que, sans intellect, il n'y a plus de concepts, mais que, sans la permanence d'un intellect qui la fonde, la vérité objective, universelle et nécessaire des concepts s'évanouirait: « si nullus intellectus esset aeternus, nulla veritas esset aeterna » (*loc. sup. cit.*).

Puisque l'apriorité logique — qui se confond avec l'universalité (*semper et ubique*) — doit, pour prendre un sens positif, être fondée sur une apriorité ontologique proportionnée (*intellectus aeternus*), il devient évident que, si nous avons des connaissances vraiment universelles et nécessaires, la condition à priori qui les rend telles sera, non seulement l'antériorité limitée et la permanence contingente de nos intelligences finies, mais bien un à priori supérieur, qui domine à la fois et compénètre nos facultés et leurs objets.

Aussi ne nous étonnerons-nous pas de voir, plus loin, S. Thomas rechercher le principe suprême de toute apriorité dans la participation active de notre intelligence à la lumière de l'Intelligence créatrice: « Et sic etiam, *in lumine intellectus agentis,* nobis est quodammodo omnis scientia *originaliter indita,* mediantibus universalibus conceptionibus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur; per quas, sicut per universalia principia, judicamus de aliis, et ea praecognoscimus in ipsis. Et secundum hoc, illa opinio veritatem habet, quae ponit nos, ea quae addiscimus, ante in notitia habuisse » (*Verit.* X. 6, c.). Ce passage désigne, aussi clairement que possible, les conditions à priori innées à notre entendement et indique le fondement de leur valeur objective universelle (1).

(1) On n'oubliera pas que nous esquissons ici, d'après S. Thomas, une théorie de la connaissance *dans le cadre de la métaphysique.* Pour des philosophes kantiens, ces considérations, dans la mesure où elles prétendent exprimer de l'*objectif transcendant,* ne peuvent avoir qu'une

L'à priori et l'objet formel des puissances. — Il faut rapprocher la doctrine générale de S. Thomas sur l'apriorité intellectuelle, de ses vues, très arrêtées, sur l'objet formel des « puissances » opératives (1). Nous y fîmes une allusion rapide dans le chapitre précédent (p. 72-73). Nous voudrions ici montrer en quel sens la théorie thomiste de l'objet formel est une théorie de l'apriorité.

Les « puissances », déclarent unanimement les Scolastiques, se diversifient par leurs objets formels, non par leurs objets matériels: « Potentiae non distinguuntur secundum distinctionem materialem objectorum, sed solum *secundum rationem formalem objecti* » (*S. th.* I. 59. 4, c.).

Qu'est-ce que l'objet formel?

« Proprie illud assignatur objectum alicujus potentiae, vel habitus, *sub cujus ratione omnia referuntur* ad potentiam vel habitum: sicut homo et lapis referuntur ad visum *in quantum* sunt colorata: unde coloratum est *proprium objectum visus* » (*S. th.* I. 1. 7, c.). L'objet formel d'une puissance — « ratio formalis objecti » (*S. th.* I. 1. 3, c.) — est donc l'aspect sous lequel les objets matériels de cette puissance lui sont rapportés.

A quel principe, interne ou externe, imputerons-nous la délimitation de cet aspect formel, caractéristique pour chaque puissance? A l'action physique des « objets matériels », de telle sorte que la distinction des puissances, indifférentes en elles-mêmes, et par conséquent la délimitation de leurs objets formels, serait une pure résultante passive: *potentiae propter objecta?* ou bien à une condition préalable et permanente, présidant, du sein de la puissance même, à toute « passion » subie du dehors: triant les objets présentés, réglant leur accueil, mesurant leur assimilation: *objecta propter potentias?*

La réponse n'est pas douteuse: seule la « pure puissance », la matière première, absolument indéterminée, se laisserait envahir et modeler sans condition préalable. Les puissances réellement existantes sont toutes des puissances qualifiées, possédant leur propre forme. De ce chef, déjà, négativement du moins, un certain nombre

---

valeur *problématique*, jusqu'au moment où il serait démontré que l'affirmation *du transcendant comme objet* est une condition de possibilité de toute connaissance objective.

(1) Nous envisagerons avant tout les « puissances (opératives) passives»; quant aux « puissances actives », il est trop évident qu'elles contiennent le type à priori, l'« exemplaire », de l'effet qu'elles produisent.

des prédicats de leurs objets possibles se trouvent inscrits dans la forme naturelle de ces puissances (1).

Il y a plus. Les puissances que nous considérons ici, celles même que S. Thomas appelle « passives », appartiennent à la classe des « puissances opératives » (2). Avant leurs opérations particulières, auxquelles concourt l'objet externe, elles se trouvent en *acte premier:* c'est-à-dire qu'à tout le moins elles représentent une possibilité physique délimitée, doublée d'une tendance naturelle à combler cette possibilité. Comme nous le disions ailleurs (p. 72), elles préfigurent « en creux » la forme générale de l'objet qui serait leur complément naturel.

Or, la « figuration en creux » de l'objet formel dans la finalité naturelle de la puissance est si loin d'être acquise sous l'action même des objets extérieurs (3) qu'il faut, au contraire, avouer une disproportion flagrante entre cette action extérieure, multiple, particulière, contingente, et l'unité, l'universalité, la nécessité de l'objet formel, imprimé, à la manière d'une exigence ou d'une privation, dans la faculté passive. Pour employer le paradigme favori de S. Thomas, ce qu'*exige,* dans les objets visibles, la puissance visuelle, autrement dit son objet formel, c'est *le* « coloratum » comme tel; ce que les objets réels impriment, physiquement, dans l'organe visuel, c'est seulement et successivement, *tel* et *tel* « coloratum »: du rouge, du vert, ou du jaune; ou, plus exactement, *ce* rouge, *ce* vert, *ce* jaune. L'objet formel de la puissance — *le* « coloratum » — reste donc infiniment plus vaste qu'une série quelconque de perceptions colorées particulières. En d'autres termes, l'objet

---

(1) Lorsque S. Thomas dit, et avec raison, que les puissances passives, en tant que passives (par exemple l'intellect-possible), sont à leurs objets particuliers comme la « matière première » est aux formes qu'elle reçoit — ou comme une « tabula [est] ad determinatas picturas » — il entend cette indétermination ou cette indifférence *à l'intérieur même des limites de l'objet formel de ces puissances.* Quant à l'objet formel, qui est la spécification même de l'*acte premier* d'une puissance, il ne peut évidemment être imprimé du dehors, comme une forme dans une matière. Voir plus loin dans le texte.

(2) On se souviendra que les « puissances opératives actives » sont *productrices* de leur objet, tandis que les « puissances opératives passives » sont *assimilatrices* de leur objet.

(3) Il n'en va pas ainsi, c'est évident, de l'objet formel (universel lui aussi) des *habitus* acquis, puisque ceux-ci résultent déjà, par définition même, de la rencontre de la puissance avec ses objets matériels. Nous ne parlons dans le texte que de l'objet formel des *puissances* comme telles.

formel, comparé aux objets matériels successivement acquis, présente une universalité soit spécifique, soit même générique. Que cet universel se trouve contracté en tels genres inférieurs ou en tels individus, cela lui « *survient* » (*per accidens*), dans chaque opération concrète du sens, et doit être rapporté exclusivement à la diversité du donné externe: *accidit* colorato esse *hoc* aut *illud... tale* aut *tale* (cf. *S. th.* I. 77. 3, c.). Mais comme tel et en soi, l'objet formel est strictement universel et immuable.

Or, nous l'avons montré plus haut, une fonction d'universalité est toujours une fonction d'apriorité, au double point de vue logique et psychologique. L'objet formel d'une puissance sera donc *à priori* (logiquement et psychologiquement) par rapport à toutes les acquisitions particulières qu'elle réalise. Il exprime une sorte de sympathie élective, congénitale, de la puissance, un *per se,* une propriété de nature: « Non quaecumque diversitas objectorum diversificat potentias animae, sed differentia ejus *ad quod per se potentia respicit* » (*S. th.* I. 77. 3, c.).

L'objet formel d'une faculté, pourrait-on dire encore, exprime la loi de l'« acte premier » de celle-ci; or, cet « acte premier » est un « acte naturel », non un résidu d'actes seconds.

Cette théorie de l'objet formel des puissances s'encadre aisément dans les conceptions ontologiques générales que nous avons exposées plus haut (Sect. II, ch. 1). S. Thomas, à la différence de Kant, fondait tout à priori logique ou fonctionnel dans l'absolu métaphysique. Aussi, l'apriorité de l'objet formel de nos puissances cognitives lui paraît devoir s'appuyer, en dernière analyse, sur la priorité inconditionnelle de l'Acte — Acte créateur, qui « meut en se faisant désirer »: κινεῖ ὡς ἐρώμενον. Toute créature, en effet, garde la nostalgie de l'Actualité parfaite dont elle est émanée, et, selon les possibilités de sa nature, ébauche un mouvement de retour vers Dieu: « Omnia intendunt assimilari Deo » (*S. c. G.* III. 19). Les facultés connaissantes occupent un degré privilégié dans cette hiérarchie d'indigences actives: ce degré est marqué, en chacune, par leur nature, participation déficiente de l'Intellection subsistante; et leur nature même détermine la forme caractéristique de leur aspiration plus ou moins lointaine vers la plénitude de l'acte, c'est-à-dire définit leur objet formel.

Nous venons d'insister sur l'aspect subjectif de l'objet formel: rétablissons un contact plus étroit entre cet aspect subjectif et l'aspect objectif correspondant.

L'objet formel des puissances — et nous ne songeons ici qu'aux

facultés connaissantes — se trouve constitué, par définition, à mi-chemin de deux ordres de relations: relation aux objets singuliers, dont il constitue l'unité universelle (*à priori logique*); relation au sujet connaissant, où il constitue la forme d'une tendance naturelle (*à priori psychologique*). Voit-on comment l'indivision de l'objet formel jette un pont entre le sujet et les objets? A l'unité universelle qu'il exprime, les objets particuliers sont réellement *en puissance,* comme à leur acte complémentaire dans un sujet connaissant; d'autre part, l'objet formel est *la puissance* même (la capacité) du sujet relativement aux objets extérieurs, dont les déterminations sont reçues par le sujet comme autant d'actes seconds qui le « perfectionnent ». Dans toute connaissance d'objet, l'actuation est donc mutuelle (1): l'objet formel y représente, pour chaque faculté, la condition commune, mitoyenne, où objet et sujet se complètent l'un l'autre et communient par connaturalité, selon une relation réciproque d'acte et de puissance.

Nous ne nous dissimulons pas tout ce que cette esquisse abstraite de la théorie thomiste de l'objet formel soulève de problèmes et appelle de précisions ultérieures. On verra immédiatement pourquoi nous devions néanmoins la tracer ici.

En effet, pour sommaires qu'elles soient, les notations faites plus haut sur le rôle intermédiaire — objectif et subjectif — de l'objet formel, nous permettent de repérer dès maintenant un point de rencontre important entre la philosophie critique et le réalisme métaphysique.

Il résulte, en effet, de notre exposé, que l'objet formel est pour ainsi dire le lieu de passage de deux courants inverses d'apriorité; envisagé du côté du sujet, il définit *certaines conditions générales d'objets éventuels:* l'à priori psychologique ne peut s'exercer que sur une matière proportionnée, qui le précontienne en puissance; envisagé du côté des objets extérieurs, l'objet formel définit *certaines conditions générales d'éventuels sujets connaissants:* l'universalité potentielle des objets singuliers ne peut passer à l'acte, et devenir ainsi connaissable, que moyennant un à priori psychologique, proportionné à cette actuation. L'objet formel spécifie donc à la fois un *degré de cognoscibilité* de l'objet connaissable et un *mode de connaissance* du sujet cognitif.

Sans doute, cette double série de propriétés est appuyée, aux

(1) Supposons la puissance à l'état vierge, pour ne pas devoir introduire ici, en surcharge, la considération des *habitus* acquis.

yeux du métaphysicien, sur une échelle de conditions ontologiques définies, c'est-à-dire: prochainement sur la nature et la potentialité réciproque tant de l'objet (*cognoscibile in potentia*) que du sujet (*cognoscens in potentia*), et, en dernière analyse, sur leur participation respective, déficiente et complémentaire, à l'unité de l'Intelligence créatrice (Voir ci-dessus, pp. 58 et suiv.). Il reste cependant, que le métaphysicien lui-même, si on lui donnait l'objet formel, considéré selon sa fonction propre, abstraction faite de ses causes ontologiques, y découvrirait déjà, sinon l'explication rationnelle dernière, du moins la « ratio cognoscendi » immédiate de certaines conditions, logiquement exigibles soit de l'objet extérieur soit du sujet, dans l'hypothèse d'une connaissance de l'un par l'autre. La seule considération précisive de l'objet formel livrerait à priori plusieurs attributs nécessaires de l'objet et du sujet.

L'attitude « précisive » que nous venons d'indiquer n'est d'ailleurs pas si rare chez le métaphysicien. Son procédé méthodologique se rapproche alors singulièrement de celui d'un philosophe critique.

Ce dernier adopte, devant les objets qu'il explore, l'attitude décrite dans nos Cahiers III et IV. Prenant, à tort ou à raison, comme données initiales de sa recherche, les contenus bruts de conscience, il s'occupe uniquement de définir, à partir de ces données, les conditions universelles de possibilité de la connaissance objective. Dans les objets représentés, la « réflexion transcendantale » lui montre la rencontre nécessaire d'un donné contingent, irréductible à toute loi générale de la conscience, et de principes d'unité, universels et nécessaires. Ces principes universalisants, principes à priori par rapport au donné, définissent à ses yeux le sujet connaissant et les facultés connaissantes; car le sujet n'est sujet connaissant « reduplicative tale » que selon sa participation formelle à l'édification de l'objet dans la conscience (1).

Quelle différence y a-t-il entre les « conditions à priori », qui, d'un point de vue purement fonctionnel et précisif, représentent en Critique, les « facultés » du sujet connaissant, et l'objet formel des Scolastiques, reconnu abstractivement dans la diversité des « objets matériels », comme un caractère commun, « ad quod *per se respicit* potentia »? Pour l'essentiel, et selon leur mode précisif, les deux considérations semblent se couvrir l'une l'autre. Et ainsi,

(1) C'est-à-dire, ne l'oublions pas, à l'édification du « cognoscibile in actu, prout in actu ».

soit du point de vue transcendantal du sujet (1), soit, ce qui revient au même, du point de vue (abstractif) de l'objet formel des puissances, on peut apercevoir une large frontière commune entre la théorie critique et la métaphysique scolastique de la connaissance.

Nous sommes confus d'aligner si persévéramment des truismes. N'eût-il pas suffi, pour revendiquer une part d'à priori dans toute connaissance, de dire en deux mots: si la connaissance est l'acte du connaissable, et que l'acte jouisse d'une priorité logique sur la puissance, il y a donc de l'à priori dans chaque connaissance? Nous le confessons: cela eût dû suffire. Mais peut-être jugera-t-on, à notre décharge, que la notion d'apriorité, compromise, depuis des siècles, dans tant d'accointances suspectes, réclamait un bout d'exorcisme. Au demeurant, la difficulté n'est pas de discerner le rôle inévitable de l'à priori dans tout exercice des puissances, mais de reconnaître exactement la nature et la portée de cet à priori aux différents étages de notre connaissance des objets. Nous allons désormais nous appliquer à cette tâche.

b) *L'apriorité réceptive de la sensibilité.*

L'adage scolastique souvent répété dans les œuvres de S. Thomas: « Quidquid recipitur, recipitur secundum modum recipientis », s'applique évidemment aux objets de la sensibilité. Celle-ci, en effet, faculté réceptive du donné extérieur, présente en elle-même un ensemble de dispositions qui régissent son premier contact avec ce donné. Les dispositions générales et permanentes de la puissance sensible sont à priori par rapport à chaque objet particulier de la sensibilité. Mais leur apriorité permet-elle de les identifier aux « formes à priori de la sensibilité » qui jouent un rôle si important dans la philosophie kantienne?

La clef du problème nous sera livrée par l'analyse des modes possibles de « réceptivité ».

Apriorité négative d'un patient matériel. — La réception d'une forme dans une «pure puissance » (matière première) n'implique, évidemment, dans cette dernière, aucune détermination à priori,

(1) C'est-à-dire en considérant l'objet selon ses conditions à priori de possibilité dans la conscience, ou, comme dit Kant lui-même, selon son rapport aux diverses facultés connaissantes. (Voir Cahier III, p. 83).

puisque matière première dit aptitude indifférente à des « formes matérielles » quelconques.

Lorsque la matière se trouve déjà spécifiée par une forme, le composé naturel de ces deux éléments peut recevoir des déterminations ultérieures selon sa matière, mais dans la mesure seulement où la forme du composé ne sature pas déjà la capacité réceptive de cette matière. Toute forme, en effet, bloque partiellement la capacité indéfinie de la pure puissance: « Si materia prima haberet ex natura sua aliquam formam, non reciperet omnes formas » (Averroes, cité par Cajetan, *Comment. in S. th.* I. 56. 2).

Nous surprenons ici une sorte d'apriorité négative dans la puissance matérielle, en ce sens que la forme du composé délimite, par exclusion, le genre des déterminations qu'il reste en puissance de recevoir. Apriorité négative seulement; car, dans les limites ainsi tracées, la matière garde son indifférence passive pour toutes espèces de déterminations éventuelles. Chez un sujet où la réception d'objets se fait exclusivement selon la matière, il n'y a donc pas de véritable préoption formelle, pas d'apriorité positive.

La phase initiale de l'acte sensoriel comprend une « passion selon la matière ». A s'en tenir là, le sujet sensible exercerait, ni plus ni moins, l'apriorité très imparfaite et toute négative d'un patient matériel quelconque devant les impressions accidentelles qu'il subit. Cette apriorité inférieure n'affecte pas encore intrinsèquement la connaissance comme telle.

L'« immatérialité » de la puissance sensible. — De même que l'organe matériel, ou le sensorium, n'est pas toute la faculté sensible, de même l'altération physique du sensorium n'est pas toute la sensation. Cette dernière suppose une double réception, une double « immutation » dit S. Thomas: une *immutation naturelle* (physique) se prolongeant en une *immutation spirituelle*.

« *Naturalis* dicitur immutatio, prout qualitas recipitur in patiente secundum esse naturae, sicut cum aliquid infrigidatur, vel calefit, aut movetur secundum locum » (*In II Anima*, lect. 14). L'« immutation naturelle » d'un composé matériel consiste dans l'altération accidentelle de celui-ci selon sa matière.

« *Spiritualis* autem [immutatio dicitur] secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse spirituale... Ad operationem autem sensus requiritur immutatio spiritualis, per quam *intentio* formae sensibilis fiat in organo sensus: alioquin, si sola immutatio naturalis sufficeret ad sentiendum, omnia corpora

naturalia sentirent dum alterantur » (*S. th.* I. 78. 3, c, et *op. sup. cit.*). Nous reconnaîtrons, dans cette immutation spirituelle, l'actuation d'une puissance supérieure à la puissance matérielle — de cette puissance précisément, qui est l'apanage *de la forme comme forme* et qui ouvre à celle-ci la possibilité de s'adjoindre indéfiniment des déterminations étrangères. (Voir ci-dessus, pp. 67 sqq. et 83-85).

Dans la zone de l'immutation spirituelle, c'est-à-dire dans l'ordre strictement « formel », « intentionnel », l'apriorité du sens est-elle possible? si oui, quels en seront les caractères spéciaux?

L'apriorité n'exclut pas l'objectivité. — Les cas mixtes, mélangés, plus ou moins rebelles à l'analyse, peuvent être grandement éclairés par l'examen du cas typique et pur qui les domine.

L'immatérialité imparfaite, ou la « réceptivité spirituelle » de la faculté sensible représente, aux yeux du métaphysicien, une participation inférieure aux propriétés des formes subsistantes, des « pures intelligences ». Or, S. Thomas nous dit clairement sa pensée sur le mode à priori de la connaissance objective dans les purs esprits:

« Unicuique spiritualium creaturarum *a Verbo Dei* impressae sunt omnes rationes rerum omnium, tam corporalium quam spiritualium: ita tamen quod unicuique angelo impressa est ratio suae speciei secundum esse naturale et intelligibile simul...; aliarum vero naturarum, tam spiritualium quam corporalium rationes sunt ei impressae secundum esse intelligibile tantum, ut videlicet per hujusmodi species impressas, tam creaturas corporales quam spirituales cognosceret » (*S. th.* I. 56, 2, c) (1).

Donc, d'après S. Thomas, les purs esprits, — justement parce qu'ils sont purs esprits, et que, « proprie accipiendo passionem, impossibile est incorporeum pati » (*Verit.* 26. 2) — ne reçoivent point extrinsèquement des objets eux-mêmes, mais directement de la Cause première créatrice, les principes de leur connaissance d'objets extérieurs, soit corporels, soit spirituels. Et ces principes innés, quoique à priori par rapport aux objets connus, n'empêchent pas la connaissance objective de ceux-ci. Ecartons donc le

---

(1) Sur l'opposition, indiquée ici par S. Thomas, entre l'*esse naturale* et l'*esse intentionale* (*spirituale, intellectuale*), il ne sera pas inutile, outre ce que nous en avons dit déjà, de parcourir la *Remarque* faite plus loin, en tête du ch. 2 de la Section III.

préjugé confus qui mettrait une incompatibilité entre apriorité psychologique et objectivité logique (1).

Une objection de principe contre toute apriorité psychologique. — Contre la possibilité même de la connaissance à priori des purs esprits, surgit une difficulté, que Cajetan développe longuement et résout finement dans son Commentaire. Elle repose sur un principe dont la portée semble s'étendre à toute apriorité absolument. Cherchons à dégager ce principe.

S. Thomas propose l'ensemble de l'objection en ces termes: « Dicit Philosophus, in III De anima, quod si intellectus humanus haberet in se aliquam naturam de numero naturarum sensibilium, *illa natura interius existens, prohiberet apparere extranea:* sicut etiam si pupilla esset colorata aliquo colore, non posset videre omnem colorem. Sed sicut se habet intellectus humanus ad cognoscendas res corporeas, ita se habet intellectus angelicus ad cognoscendas res immateriales. Cum igitur intellectus angelicus habeat in se aliquam naturam determinatam de numero illarum naturarum, videtur quod alias cognoscere non possit » (*S. th.* loc. sup. cit., obj. 1. Cf. obj. 3).

On voit la portée générale de l'objection. Pour connaître un objet distinct de lui, le sujet doit « recevoir », soit de la Cause première, (par *species* innées ou infuses), soit extrinsèquement (par voie sensible), la forme de cet objet: « formam alienam ». Et pour recevoir cette forme, constate Averroes, le sujet réceptif doit au moins ne point la posséder, toute pareille, dans sa propre nature: « recipiens debet esse denudatum a natura recepti » (Cité par Cajetan, *Comm. in S. th.* loc. cit.). Aussi faut-il dire que « intus existens prohibet apparere [et etiam recipi] extraneum [ejusdem generis proximi] ». (Cajetan, *ibid.*) (2). Un sujet ne saurait être ou devenir « autre » par les caractères mêmes qui lui sont propres: être ou devenir « autre » suppose l'intervention de caractères différentiels.

---

(1) Nous concluons ceci « a fortiori », puisque, d'après S. Thomas, il n'y a pas même d'incompatibilité entre l'*innéité des idées angéliques* et leur objectivité. L'apriorité dont il est question dans la connaissance humaine, ne suppose pas des « idées innées », mais seulement, nous le verrons, la priorité de la forme propre de la faculté sur les opérations particulières de celle-ci.

(2) Le *genus proximum* est celui qui précède immédiatement la dernière différence essentielle, c'est-à-dire la différence spécifique — laquelle, chez les anges, est identique à la différence individuelle, d'après S. Thomas.

Revenons au cas de la connaissance angélique, que traite S. Thomas: l'immanence des caractères différentiels d'un ange à un autre ange *semble* impossible pour deux raisons, dit le Commentateur:

1° « Apud S. Thomam, omnes angeli sunt ejusdem generis proximi ». (Cajetan, *ibid.*); par conséquent, une *species* innée qui, chez un ange, représenterait, selon leur genre prochain, d'autres essences angéliques, se confondrait entièrement avec les attributs génériques par lesquels cet ange se connaît lui-même: il ne posséderait pas, en effet, le seul principe immanent qui pût lui permettre de se distinguer d'autres anges, savoir leur «differentia generis proximi » s'opposant à la sienne propre.

2° D'après S. Thomas, toujours, l'espèce, dans les formes séparées (anges, purs esprits), ne se subdivise pas en individus intraspécifiques, elle constitue donc par elle-même l'ultime différence (individuelle) de chaque nature immatérielle. Cela étant, conçoit-on que deux essences angéliques — indiscernables selon leur « genre prochain » — puissent toutefois connaître (chacune de son côté, par un principe à priori et immanent) leur distinction réciproque, c'est-à-dire leur différence spécifique (et individuelle)? Encore une fois, semble-t-il, c'est impossible; car l' « ultima differentia », celle qui appelle prochainement l'existence, est à la fois étanche et incommunicable: l' « ultima differentia » qui actue une puissance donnée, « bloque » cette puissance: « ultima differentia unius [naturae] non potest determinari per ultimam differentiam alterius » (Cajetan, *loc. cit.*). Un ange ne peut donc porter en soi l'ultime différence (spécifique et individuelle) d'un autre ange, ni comme forme naturelle, ni, non plus, comme forme intelligible (« naturaliter » vel « cognoscibiliter »).

Généralisons la difficulté: l'immanence de l' « autre » à un sujet quelconque doit se faire selon une puissance de ce sujet; dans la mesure où le sujet possède déjà en acte (à priori) pour son propre compte, une détermination existant aussi dans l'objet, la place est prise: « intus existens prohibet [recipi et apparere] extraneum ». Cet axiome aristotélicien, accepté par S. Thomas et par son Commentateur, ne semble-t-il pas accablant pour toute apriorité psychologique, qu'il s'agisse d'intelligences angéliques ou de facultés cognitives inférieures? (1)

---

(1) Il est vrai que l'objection, si elle vaut, vaudrait aussi contre la possibilité d'une connaissance *objective* par *species* acquises. La vraie doc-

Voilà l'objection.

La réponse de S. Thomas est extrêmement concise et elle n'envisage directement que l'à priori constitué par l'essence même des « natures spirituelles »: « Dicendum quod naturae spirituales angelorum ab invicem distinguuntur *ordine quodam,* sicut supra dictum est. Et sic natura unius angeli non prohibet intellectum ipsius a cognoscendis aliis naturis angelorum, cum tam superiores quam inferiores habeant *affinitatem* cum natura ejus, *differentia* existente tantum *secundum diversos gradus perfectionis* » (*S. th.* I. 56. 2, ad 1).

Un mot d'éclaircissement ne sera pas superflu. D'après S. Thomas, l'objection semblerait recevable si la hiérarchie des essences séparées pouvait être assimilée strictement à l'édifice de communautés génériques et spécifiques que nous reconnaissons dans les objets matériels. Genres ou espèces, en effet, ne sauraient livrer, de leurs « inférieurs », une connaissance distincte et « différenciée ». Selon le mode propre de notre entendement, calqué sur la structure métaphysique des essences composées, le genre ne contient pas formellement de relation aux diverses espèces qui lui sont subordonnées; la communauté générique est, de soi, indifférente et univoque. Et il en va de même pour l'espèce relativement aux individus. En réalité, dans la hiérarchie des anges, il n'y a pas indifférence générique, mais unité générique au sens large, ou, plus exactement, *unité analogique:* le lien de cette unité est un certain *ordre,* dans lequel chaque essence angélique représente un moment original, lié intrinsèquement à tous les autres moments: « Naturae spirituales... ab invicem distinguuntur ordine quodam » (*loc. cit.*).

Or, un terme d'une série ordonnée, connu essentiellement comme terme de cette série, révélerait, dans son essence même, les relations qui la définissent selon son rang et qui reflètent en elle, sous un angle particulier, la série tout entière. Si une relativité transcendante enchaîne entre elles les essences spirituelles, aucune ne peut donc se connaître, dans sa propre essence, sans se rapporter par le fait même à d'autres essences; le solipsisme répugne à l'esprit pur.

S. Thomas va plus loin. Précisant, d'un trait rapide, cet « ordo quidam », clef de la connaissance angélique, il définit les deux conditions solidaires sous lesquelles un à priori psychologique

---

trine des *species* doit concilier les deux adages: « similia similibus cognoscuntur » et « intus existens prohibet apparere extranea ».

(« nature » ou disposition innée) devient capable de concourir intrinsèquement à une connaissance d'objet; ce sont d'abord, une certaine *affinité naturelle* entre l'à priori subjectif et l'objet: élément de ressemblance entre sujet et objet, qui consiste, pour les formes séparées, dans leur appartenance commune à une même ligne montante de « perfection » — ensuite, et corrélativement, un élément différentiel, c'est-à-dire une certaine proportion interne du sujet à l'objet; ici ce sera le *degré* plus ou moins élevé dans la réalisation de la commune perfection: « ...affinitatem cum natura ejus, differentia existente tantum secundum diversos gradus perfectionis » (*loc. cit.*).

Pour la métaphysique thomiste, l'essence de la forme, en tant que forme, c'est d'être un degré intensif de la perfection de l'*esse:* « la forme limite l'acte ». (1). Or le degré, comme degré, renferme en soi, en se l'opposant, tout à la fois le *type positif* des degrés inférieurs et le *type privatif* des degrés supérieurs, jusqu'au « maximum » inclusivement (2). Une forme pure, capable de connaître sa propre essence, connaîtrait donc à priori, au moins selon des attributs généraux, une double série d'autres essences possibles: les unes, inférieures, connaissables d'une connaissance propre et positive, *prout minus continetur in majori,* les autres, supérieures, connaissables seulement d'une connaissance négative et analogique, *prout majus desideratur in minori.* Elément de similitude, élément de différence: c'est tout ce qui est strictement requis pour la cognoscibilité de « l'autre en tant qu'autre ».

Qu'il nous suffise d'enregistrer le principe fondamental et absolument universel de cette solution thomiste: l'apriorité naturelle d'une forme de connaissance ne masque pas au sujet la vue d'objets étrangers, *lorsque la détermination à priori que porte cette forme est elle-même essentiellement ordonnée à ces objets* (3).

---

(1) Ce degré intensif de l'*esse* n'est pas, à proprement parler, un *quantum:* le *quantum* est le degré intensif de la forme et suppose donc une *matière* (Voir p. ex. *S. th.* I. 50. 4, 2° et ad 2).

(2) On sait combien cette considération, si platonicienne, du degré de perfection, a d'importance dans l'aristotélisme thomiste, où elle se rattache à la théorie de l'acte et de la puissance. Il y a, chez S. Thomas, d'autres emprunts directs ou indirects à Platon; cet emprunt-ci, qui ne semble pas d'ailleurs avoir été étranger à Aristote, n'est certes pas le moins considérable.

(3) Principe absolument général, disons-nous, incluant et débordant le cas de la connaissance angélique. Car la relativité objective, ou, si l'on

Il reste donc que l'adage: « Intus existens [naturaliter et cognoscibiliter], prohibet apparere extraneum », ne saurait valoir *absolument et pour tous les cas:* « Propositio illa non tenet in naturis quarum una est *determinabilis per alteram;* sed in his tantum quarum neutra potest alterius esse determinatio » (Cajetan, *In S. th.* I. 56. 2).

Toute la difficulté, dans cette question de l'à priori angélique, provenait d'une circonstance qui n'est pas spéciale aux « purs esprits », mais qui se rencontre en quelque mesure chez tous les sujets connaissants, nous voulons dire que « naturae cognoscibiles possunt dupliciter considerari, scil. ut cognoscibiles praecise, et ut *cognoscentes cognitae* » (Cajetan *ibid.*): les connaître en elles-mêmes, ces natures, c'est les connaître aussi comme « cognitives », comme se référant à l'objet: « ad aliud ».

De cette digression — nécessaire, croyons-nous, pour l'intelligence exacte de la doctrine thomiste — on voudra bien tirer les conséquences suivantes:

1° Que, selon la pensée authentique de S. Thomas, l'apriorité, c'est-à-dire la préexistence, dans le sujet, de certaines déterminations de l'objet, ne s'oppose pas comme telle à la connaissance de l'objet selon ces déterminations mêmes.

---

veut, l'orientation objective de l'à priori psychologique a toujours, même chez les connaissants matériels, sa racine ontologique dernière dans l'ordre transcendantal qui relie et oppose *les essences.* Cet ordre, il est vrai, peut se trahir, dans la connaissance, de diverses manières: *ou bien* il est plus ou moins distinctement perçu dans l'intuition même qu'aurait le connaissant de sa propre essence, selon l'« ordination » naturelle de celle-ci à toutes les autres: dans ce cas, l'à priori est, pour le sujet qui l'exerce, « cognoscibile » autant que « cognoscitivum » (cas des purs esprits: *S. th.* loc. sup. cit.) — *ou bien*, chez les sujets dépourvus d'intuition essentielle, cet ordre ne se manifeste plus que dans la fonction exercée par les puissances, celles-ci traduisant, dans leur jeu même, la relativité de l'essence du sujet aux autres essences, ou, si l'on veut, la « déterminabilité » immatérielle propre à la forme substantielle du sujet en tant que forme (*S. th.* I. 14, 1. Voir ci-dessus, p. 83 et suiv.); l'à priori subjectif reste alors « déterminabile et cognoscitivum », mais n'est plus qu'indirectement et secondairement « cognoscibile », dans la mesure exacte où le sujet est capable de *réflexion* sur son activité interne (cas de la connaissance intellectuelle, discursive, et même, jusqu'à un certain point, de la connaissance sensible).

La « déterminabilité » intentionnelle du connaissant n'est donc qu'un aspect de l'*ordre* transcendantal des formes ou des essences. Cajetan lui-même insinue, dans son Commentaire, le rapprochement que nous venons d'indiquer entre *S. th.* I. 56. 2 et *S. th.* I. 14. 1.

2° Qu'au contraire, là où la connaissance objective atteint son mode parfait, dans les purs esprits, le sujet connaît les objets par la connaissance qu'il a de soi comme capable d'eux ou relatif à eux.

3° Que cette capacité ou cette relativité du sujet connaissant n'est pas totalement indéterminée, mais repose sur un certain « ordre » essentiel du sujet aux objets. Cet ordre, dans les pures intelligences, n'est autre que le degré intensif de leurs essences respectives, en regard de la perfection de l'être.

Nous ne prétendons pas que la triple constatation que nous faisons ici, d'après S. Thomas et Cajetan, épuise le problème de la connaissance « totalement ou partiellement à priori » des objets. Il resterait à montrer, par exemple, comment il est possible que la capacité réceptive, la « determinabilitas ab altero », d'une forme vis-à-vis d'autres formes devienne, *dans une conscience non-intuitive,* le principe, non pas seulement d'une perception différentielle subjective de formes, mais d'une opposition entre le Sujet et l'« en soi » d'un objet: « ut unum sit idem alteri, *salvis* rationibus eorum » (1). Telle quelle, la formule sommaire que nous avons dégagée, n'en est pas moins très exacte, et extrêmement précieuse pour l'interprétation ultérieure de la métaphysique thomiste du sujet connaissant.

Retour au problème de l'à priori sensible. — Ayant défini le mode et la mesure d'apriorité compatibles avec les formes extrêmes de la « réceptivité »: d'une part, avec la réceptivité obscure, selon la seule matière, et, d'autre part, avec la réceptivité lumineuse et spirituelle, selon la forme seule, nous pouvons entreprendre avec plus d'assurance l'examen des conditions à priori qui règlent les cas intermédiaires, c'est-à-dire qui commandent l'immanence des objets dans des *puissances cognitives, liées à la matière* soit intrinsèquement comme les facultés sensibles, soit extrinsèquement comme l'entendement humain. L'apriorité de l'entendement nous occupera dans les chapitres suivants; revenons ici à l'enquête déjà commencée sur l'à priori de la sensibilité.

Que la faculté sensible, organique, offre l'apriorité négative de tout patient matériel, cela va de soi. Mais nous avions à recher-

(1) Nous avons déjà noté ce prolongement inévitable du problème de la connaissance objective. (pp. 69-72).

cher le genre d'apriorité que suppose plus spécialement cette « immutation spirituelle » dont S. Thomas faisait le point culminant de l'opération du sens. (Voir ci-dessus, p. 102).

A l' « immutation spirituelle », et non à l'altération matérielle des organes, se rattachent les prérogatives d' « ordre intentionnel » (psychologique) qui ornent en nous les qualités sensibles des objets. Or, nous l'avons dit, l'ordre intentionnel des thomistes est identiquement l'ordre de l'*immanence stricte,* fondé sur les propriétés assimilatrices que présente la forme, intervenant pour elle-même comme « immatérielle », et non purement et simplement comme acte d'une matière. Dans une forme alourdie d'une matière, l'ordre intentionnel commence donc au niveau exact où cette forme, émergeant par-dessus la matière, échappe en quelque mesure à la contrainte de la quantité concrète. Telle est, d'après S. Thomas, la condition propre de la faculté sensible: la perfection de la forme y dépasse ce qu'exigerait le seul rôle d'assurer au sensorium une structure corporelle et une unité végétative; et à ce surcroît de perfection formelle, correspond rigoureusement une fonction nouvelle — intentionnelle ou psychologique — du composé tout entier.

Lorsque nous parlons ici du *composé tout entier,* il faut l'entendre, non du composé humain pris globalement comme sujet dernier d'attribution, comme « suppositum » (ce n'est pas en question), mais du composé envisagé physiquement, selon ses puissances cognitives inférieures, comme *principe élicitif prochain* de la représentation sensible, c'est-à-dire comme faculté sensible. La conception métaphysique, que se font les Scolastiques, du sujet sensitif offre ceci de particulier que la forme de la faculté sensible, malgré sa perfection, demeure, à leurs yeux, réellement organique, intrinsèquement limitée par la matière du sensorium, et constituant avec cette matière un seul principe indivis d'opération immanente (1). L'originalité de l'opération sensible, est d'envelopper dans son unité active la passivité même d'un organe corporel, « altérable » par des causes externes.

Un Scolastique devra donc reconnaître, dans la faculté sensible, envisagée à la fois comme « récepteur externe » et comme « pouvoir intentionnel », toutes les conditions que requiert une activité immanente rigoureusement moulée sur une passivité externe, une spontanéité bridée par des contraintes matérielles.

---

(1) Nous n'avons pas à justifier ici cette théorie. Elle est appelée, rigoureusement, par les principes généraux de la métaphysique thomiste.

Ces conditions, qui traduiront, dans la réception contingente des objets extérieurs, la solidarité naturelle et le concours nécessaire des deux aspects fondamentaux — actif et passif — de toute sensibilité, constituent donc, à proprement parler, une *loi de l'activité strictement immanente* du sujet sensible, et par conséquent, un *à priori d'ordre intentionnel.* Nous disons bien: un à priori; car l'à priori, au sens le plus rigoureusement critique de ce mot, n'est autre chose que la loi, ou la règle universelle, qui régit intrinsèquement le « connaissable en acte ».

Spatialité et temporalité, comme lois, ou règles universelles de la sensation. — Avant même d'aborder l'étude descriptive des formes de la sensibilité, on voudrait, cédant à des curiosités que n'eurent point les Anciens, essayer d'élucider davantage la conclusion que nous venons de poser, savoir le caractère singulier d'une activité subsistant dans la pure passivité, ou, si l'on veut, la condition si particulière d'une forme « matérielle » qui n'est point « totalement diluée dans sa matière » (« tota effusa in materiam », disait S. Thomas). On trouverait alors à peu près ceci, que nous indiquons en deux mots, moins à titre d'exégèse, cette fois, que, pour mieux accuser notre pensée.

Les qualités sensibles et étendues du monde extérieur s'impriment, dans le sensorium, selon les lois de l'interaction physique. Comme le fait observer S. Thomas, la qualité sensible échange la matérialité de l'objet contre la matérialité du sujet sensitif : mais cette « immutation naturelle » qui étale, dans l'organe sensoriel, une forme étrangère, ne la rend pas, pour autant, « connaissable en acte ».

Tout acte de connaissance procède par unification de ses données brutes. Quelle unification doit subir, de la part du sujet, la forme passivement étendue dans le sensorium, pour atteindre à l'unité intentionnelle, à cette unité qui doit être « simple » et qu'on peut appeler déjà « immatérielle »?

Evidemment, d'abord une synthèse de sa dispersion spatiale. Car l'extension de la forme, matériellement reçue dans l'organe, n'est encore, à ce premier moment, que la coïncidence, point par point, disjonctive si l'on peut dire, de l'étendue du sujet avec l'étendue du milieu ambiant. Or, le seul type possible de synthèse immédiate de l'étendue (ou de l'espace), dans un sujet connaissant, — disons mieux, en termes scolastiques: le seul mode d'unité que puisse revêtir l'étendue (ou l'espace) pour devenir « forme spéci-

ficatrice d'un acte strictement immanent » — semble être l'unité formelle du mouvement intérieur qui reprendrait successivement les parties juxtaposées de cette étendue (ou de cet espace), pour les fondre et les totaliser dans une continuité temporelle définie. La synthèse de l'*espace* s'opère selon le *temps*.

Mais cette synthèse élémentaire de la forme spatiale selon le temps, ne peut *totaliser*, dans la conscience sensible, l'espace mentalement parcouru, qu'à la condition suivante: que l'acte explorateur, à mesure qu'il se développe, conserve et accumule le butin des moments précédents, selon l'ordre même des acquisitions successives. Comme les qualités sensibles, si élémentaires soient-elles, nous apparaissent toujours liées à une étendue définie, il faudrait déjà, pour réaliser l'unité de leur perception immédiate, l'intervention d'une sorte de mémoire rudimentaire, préconsciente.

Veut-on admettre, fût-ce comme hypothèse de travail, cet échelonnement de la condition spatiale et de la condition temporelle, dans l'opération sensible — et, pour dire vrai, nous ne voyons pas comment une autre hypothèse sauvegarderait la nécessité, communément admise par les Scolastiques, de la participation du « sens interne » (plus spécialement, du « sensus communis ») à la sensation externe elle-même (1) — alors il nous sera relativement facile d'exprimer la part d'à priori de la sensibilité. Car la règle à priori de la faculté sensible consisterait dans la *combinaison d'une double exigence*, imposée d'avance à tout « sensibile in actu »: l'exigence du mode *spatial* et l'exigence du mode *temporel*. Précisons ceci.

Une « succession » au sens large, c'est-à-dire une certaine sériation unilinéaire des actes, n'est pas incompatible avec la perfection propre des formes finies, fussent-elles subsistantes (2). Mais lorsque la forme de l'agent, bien que dépassant sous certain rapport la matière, est liée intrinsèquement à celle-ci, au point de ne pouvoir subsister qu'en qualité de forme d'un composé matériel, dans ce cas, puisque *l'opération suit l'être*, les puissances opératives du composé ne présenteront, dans leurs actes, le « mode successif » (propriété générale de la forme finie) qu'indissolublement

---

(1) S. Thomas appelle le *sensus communis*: « ...communis radix et principium exteriorum sensuum ». (*S. th.* I. 78. 4, ad 1, et parall.)

(2) Sinon il faudrait supposer que leur puissance indéfinie d'opération immanente soit, ou totalement et définitivement saturée dès l'origine, ou irrémédiablement tenue en échec à partir d'un niveau donné: deux hypothèses également insoutenables.

lié au « mode concret de l'étendue » (effet formel de la matière première). L'association fonctionnelle du « mode successif » pur avec le « mode spatial » constitue précisément le *mode temporel.* (Voir ci-après, *b:* « Les sensibles communs »).

Imitant la terminologie kantienne, on pourrait donc dire que la « condition formelle à priori » virtuellement latente dans la puissance sensible, est la *synthèse pure de l'espace par le temps* — étant bien entendu que cette synthèse, comme l'indique le mot « pur » (1), appartient à l'« actus primus » (2) de la puissance et désigne seulement une combinaison naturelle des dispositions (règles, lois) qui s'imposent à l' « actus secundus ».

Si nous ne nous trompons, les considérations qui viennent d'être exposées aideront à comprendre:

1° comment un « sensibile in potentia » (objet sensible externe), pour devenir un « sensibile in actu », doit, en raison de sa matérialité, subir, dans un sujet sentant, une double information, selon l'espace et selon le temps;

2° comment un « sentiens in potentia » (sujet sensitif), pour devenir un « sentiens in actu », doit, à cause même de sa propre matérialité correspondant à celle des objets, recevoir les données étrangères selon le double mode de l'espace et du temps.

Les exigences du « sensibile » non moins que la nature du « sentiens » imposent donc, à la faculté sensible, une règle à priori d'opération, à savoir la temporalité et la spatialité des actes éventuels de cette faculté.

Mais un nouveau problème sollicite notre attention.

Apriorité et objectivité de l'espace et du temps dans la connaissance sensible. — Admettre l'apriorité de l'espace et du temps, n'est-ce point compromettre leur objectivité véritable? Bien au con-

---

(1) On se souviendra que, chez Kant, le mot « pur » désigne, dans la connaissance, les conditions logiquement préalables à la réception d'un donné empirique (sensible). L'intuition « pure » de l'espace et du temps n'est pas une « image » spatiale ou temporelle, mais une *disposition à priori* répondant aux *caractères généraux* de spatialité et de temporalité de toute image quelconque.

(2) Les Scolastiques appellent « acte premier » d'une puissance opérative, la disposition formelle de cette faculté préalablement à ses opérations ou « actes seconds ».

traire, du moins dans le contexte métaphysique où nous avons défini l'à priori sensible. (1).

En effet, dès que l'on pose le problème de l'à priori sensible en termes métaphysiques, il faut reconnaître que la spatialité et la temporalité du sujet appellent, du côté de l'objet, des conditions pareilles. Un objet inétendu et intemporel ne serait aucunement susceptible d'être reçu et rangé sous des « formes à priori » d'espace et de temps. Même, ces formes sont dites par nous « à priori » parce que — logiquement et psychologiquement — elles exigent d'avance, dans tout objet possible de sensation, une aptitude rigoureusement corrélative, laquelle ne saurait être que l'étendue concrète et la mutabilité temporelle de l'objet.

S'il en est ainsi, on pressent pourquoi l'à priori du sens — comme, toutes proportions gardées, l'à priori des intelligences angéliques — respecte l'objectivité de la connaissance; pourquoi l' « intus existens » n'est point ici « prohibens apparere extraneum ».

Rapprochons donc, encore une fois, l'apriorité partielle du sens de l'apriorité totale attribuée par S. Thomas aux intuitifs purs. La condition qui rend possible, chez ceux-ci, une connaissance objective mutuelle, par des principes à priori naturels ou innés, c'est, nous disait-il, qu'un certain *ordre* essentiel, une certaine *relation* selon l'affinité et le degré existe d'ange à ange, de sujet à objet, de telle façon que la connaissance même du sujet conduise nécessairement à la connaissance de l'objet.

On doit, d'après Cajetan et S. Thomas lui-même, étendre en quelque mesure à tout sujet créé, capable de connaissance objective, le principe central d'explication qui vaut pour les intuitifs purs. Et cela suppose qu'aux différents degrés de la connaissance objective, correspondent, dans les sujets cognitifs, autant de degrés naturels de « relation » ou d' « ordination » aux objets — autant de degrés de l'*à priori*.

Confinons-nous à l'étage inférieur des puissances cognitives, dans les facultés sensibles; quel sera l' « ordre » caractéristique

(1) Comme nous l'avons souligné dans le Cahier III, la thèse kantienne de l'idéalité transcendantale de l'espace et du temps, formes à priori de la sensibilité, n'exclut pas nécessairement toute spatialité et toute temporalité des objets en soi. Mais il est vrai que les conclusions agnostiques de la Critique interdisent radicalement à notre raison d'affirmer (ou de nier), de la « réalité en soi », toutes déterminations internes quelconques.

qui y maintient le sujet « orienté au dehors », vers des objets possibles? Une seule disposition à priori de ce genre est compatible avec la communauté *matérielle* du sujet et de l'objet sensibles, à savoir leur « altérité » réciproque selon la quantité concrète.

Comment la relativité quantitative du sens introduit-elle, dans la sensation, une certaine *signification* objective, une sorte d'*extroversion ?*

Pour posséder une signification objective, l'acte sensoriel doit laisser transparaître, disions-nous, l' « ordre » de nature, qui unit et oppose le sujet sensitif, en tant que sensitif, et la réalité extérieure: et cet ordre doit être tout ensemble « affinité » et « différence ». Or, la relativité quantitative, règle à priori de l'acte sensoriel, vérifie cette double condition.

Considérons d'abord l'*affinité.* Le sens étant matériel, n'assimile que des formes matérielles; l'objet étant matériel, ne peut « mouvoir » et informer directement qu'une faculté matérielle. Cette affinité selon la matière, cette condition matérielle bilatérale se révèle, de part et d'autre, dans le mode d'être et d'opérer qui est l'effet formel de la matérialité, c'est-à-dire dans la quantité concrète selon sa double expression spatiale et temporelle.

Le second élément, l'élément *différentiel,* qui confère à l'opération immanente de la sensibilité un premier degré de « signification » objective, se fonde également sur la communauté matérielle entre le sujet sensitif et la réalité extérieure. En effet, cette communauté matérielle leur impose, dès qu'ils viennent au contact, dans une sensation actuelle, l' « ordre » ou la « relation » caractéristique de la quantité concrète: l'*altérité* réciproque selon des caractères spatiaux et temporels.

Car l'espace et le temps *séparent* autant qu'ils *unissent.*

N'est-ce pas le propre d'un point dans l'espace de se continuer par un point voisin sans se confondre avec lui? et le propre d'un moment du temps, n'est-ce point de s'écouler vers le moment suivant sans néanmoins coïncider avec lui? Partout où il y a représentation spatiale et temporelle, chaque élément discernable en appelle d'autres et se prolonge en eux: l'un ne subsiste qu'enchaîné à l'autre, l'un ne se pose qu'en fonction de l'autre. Aussi pouvons-nous peut-être concevoir, mais certainement pas nous représenter sensiblement, une limite dernière de l'espace ou un moment ultime du temps; la ligne frontière d'un espace délimité apparaît toujours comme la ligne de passage à une autre étendue, et le moment où expire une durée définie ouvre pour nous une durée nouvelle.

En vertu de sa loi quantitative de structure, chaque représentation sensible actuelle « extrapose » donc virtuellement, en deçà et au delà d'elle-même, un espace et un temps, où devront se ranger toutes les autres représentations possibles. Nous n'insisterons pas sur la valeur différentielle de la forme du temps; car cette considération, devant reposer sur une analyse du sens interne, nous entraînerait au delà de notre but immédiat. Bornons-nous aux rapports d'espace. Si le sujet sensible acquiert une représentation spatiale de lui-même, celle-ci jouira nécessairement de la propriété d'extériorité par rapport à toutes autres représentations spatiales: il n'y aura pas de confusion spatiale possible entre l'image du sujet et l'image des objets. Cette extériorité mutuelle du sujet aux objets et des objets entre eux — fait banal d'expérience — était exigée d'avance par la loi quantitative de la faculté sensible — un philosophe kantien dirait: par la « forme à priori » de la sensibilité.

Mais il faut pousser plus loin encore l'analyse de l'objectivité propre du sens. Le sujet sensible, lorsqu'il se représente concrètement l'étendue (et la durée), n'est point placé lui-même en dehors de l'espace (et du temps): il y demeure inséré, non seulement objectivement comme image, mais subjectivement comme agent. Vis-à-vis du milieu ambiant qui l'envahit, et sur lequel il réagit, il est, en tant qu'agent matériel, dans un rapport analogue à celui d'un élément d'étendue vis-à-vis des points circonvoisins. Il sera donc dominé par la loi propre de l'étendue concrète, jusque dans le sens de son attitude même, dans le mode de son « operari », dans la forme de sa réaction sur l'objet dont il reçoit l'empreinte.

L'attitude du sujet sensitif, en tant que sujet spatial, doit être, primitivement et par nécessité à priori, extériorisante, « extrovertie »: c'est une projection dans l'espace ambiant. Quoique le sens externe ne perçoive pas sa propre relativité *ad extra,* il perçoit directement son objet dans la perspective de cette relation d'extériorité — à peu près comme un observateur, placé au centre d'une surface convexe, et dirigeant sur elle son regard, ne verrait en elle, au premier moment, que la concavité du milieu ambiant.

La sensation est donc objective: faiblement objective, il est vrai, puisque son objectivité propre se réduit à de l'extériorité spatiale. Mais la sensation ne laisse pas que d'être en même temps subjective, c'est-à-dire de révéler à lui-même le sujet sentant: faiblement subjective, toutefois, comme elle est faiblement objective, ou mieux, pour tout exprimer d'un mot, comme elle est faiblement immanente.

Parmi les facultés cognitives, le sens est bien, en effet, celle où l'immanence stricte de l'activité connaissante — qui est toujours à quelque degré une réflexion du sujet sur soi — se trouve réduite au minimum; le sujet ne s'y atteint vraiment que selon cette superficie de lui-même, qui est aussi celle des objets: « sensus haeret in superficie rerum ». Pour prendre distinctement conscience de soi, le sujet devrait être capable d'une réflexion complète, s'atteindre en un point qu'il occupe pour son propre compte et non plus seulement en un point qu'il occupe indivisément avec l'objet. Ce degré supérieur d'immanence reste hors de la portée d'une faculté matérielle. Aussi, comme on l'a dit plus haut (p. 90), le sens, dont le mouvement va droit à l'objet (« terminatur ad objectum »), ne connaît pas néanmoins la distinction de sujet et d'objet.

Saisit-on maintenant — c'est là où nous voulions en venir — pourquoi l'objectivité du sens, loin d'être offusquée par l'à priori quantitatif de la faculté sensible (à priori spatial et temporel), est au contraire logiquement exigée et psychologiquement procurée par lui? Nous avons montré, d'après S. Thomas et Cajetan, que l'à priori, sous la seule condition d'envelopper, d'une manière ou d'une autre, une relation à l'objet, cesse d'être un obstacle à la connaissance objective, et en devient même le moyen (« medium quo » ou « in quo »). Or, il importe peu, à cet effet, que l'à priori soit immédiatement *connaissable* en lui-même (telles l'essence et les « espèces innées », chez les anges), ou bien simplement vécu, comme disposition fonctionnelle, et *reconnaissable* seulement lorsqu'il est entré en composition avec un contenu objectif (telles les « formes » de la sensibilité). Ni dans l'un ni dans l'autre cas, il ne fait écran devant l'objet: au contraire, nous démontrerons plus tard que l'objectivité progresse et décroît en proportion directe de l'apriorité ainsi entendue.

L'axiome aristotélicien: « Intus apparens prohibet apparere extraneum », même appliqué à la sensibilité, qui en fournit cependant les plus évidentes illustrations, doit donc être interprété avec discernement et manié avec prudence.

A la lumière de ces conclusions de droit, que nous croyons inspirées des principes les plus généraux de la métaphysique thomiste, nous allons lire, pour terminer ce chapitre, quelques *textes descriptifs* de S. Thomas sur les caractères communs des représentations sensibles — c'est-à-dire sur les caractères qui correspondent objectivement aux dispositions à priori (aux lois internes) de la faculté sensible.

b) *Les « sensibles communs »*.

La quantité comme « sensible commun » et les « intuitions pures de la sensibilité ». — Les formes à priori de la sensibilité, dans la philosophie kantienne, font pendant à (qu'on ne nous fasse pas dire: sont identiques à) l'ensemble des caractères « sensibles communs » que les anciens Scolastiques rapportaient à la *quantité*.

« Magnitudo, et figura, et hujusmodi, quae dicuntur *communia sensibilia,* sunt media inter *sensibilia per accidens* et *sensibilia propria,* quae sunt objectum sensuum... Sensibilia vero communia omnia reducuntur ad *quantitatem.* Et de *magnitudine* quidem et *numero* patet quod sunt species quantitatis; *figura* autem est qualitas circa quantitatem, cum consistat ratio figurae in terminatione magnitudinis; *motus* autem et *quies* sentiuntur, secundum quod subjectum uno modo vel pluribus modis se habet secundum magnitudinem subjecti, vel localis distantiae,... vel etiam secundum sensibiles qualitates, ut in motu alterationis. Et sic sentire motum et quietem est quodammodo sentire *unum et multa...* » (*S. th.* I. 78. 3, ad 2).

Tout ce qui, dans les perceptions sensibles, se ramène à la quantité (grandeur, figure, nombre concret, mouvement ou repos) est donc, *sous ce rapport,* un « sensibile commune », c'est-à-dire un objet formel commun aux objets spécialisés des différents sens. Or, l'objet formel, chez les Scolastiques, révèle directement un aspect formel de la faculté active elle-même: l'objet formel d'une puissance opérative, soit active, soit passive, est anticipé, par plénitude ou par indigence, dans le mode de l'activité productrice qui l'engendre ou de la tendance assimilatrice qui l'appréhende (1). Par conséquent, d'après les Scolastiques, il doit exister, dans la faculté sensible, une disposition générale — une « condition à priori » — correspondant aux déterminations quantitatives communes du donné sensoriel. Kant n'affirme rien de plus en parlant de la « forme à priori de l'espace » (ou, *mutatis mutandis,* du « *temps* »).

Mais cette « forme à priori » est en même temps, chez Kant, une « intuition à priori »: c'est-à-dire qu'elle introduit, de son propre chef, dans l'objet immanent, une *diversité* pure (non empirique), qui se combine avec la diversité empirique du donné sensible. Relisons S. Thomas: « Nec tamen [sensibilia communia] sunt sensibi-

(1) Voir ci-dessus pp. 96 et suivantes.

lia per accidens, quia hujusmodi sensibilia [communia] *aliquam diversitatem faciunt in immutatione sensus* » (*S. th.* I. 78. 3, ad 2). S'il y a une disposition à priori qui corresponde, du côté du sujet, à un « sensibile commune », elle présente donc le caractère d'une « intuition », puisqu'elle fournit réellement quelque chose du contenu divers de l'acte sensoriel. Il n'en peut être autrement, d'ailleurs; car dans une faculté matérielle, les caractères spatiaux du « connaissable en acte » dépendent bilatéralement de la spatialité du sujet et de la spatialité de l'objet.

L'infinité relative de l'espace et du temps. — Qu'on veuille se rappeler le rôle que joue, dans la première antinomie kantienne, l'infinité de l'espace et du temps. Une des raisons apportées par l'antithèse en faveur de l'infinité du monde spatial, était l'impossibilité d'épuiser l'étendue pure par une synthèse successive de l'imagination (cf. Cahier III, p. 179). Et la solution kantienne de l'antinomie consistait, en définitive, à réduire l'infinité des formes spatiale et temporelle à une *infinité potentielle*. (Cf. Cah. III, p. 185).

Au fond, la conception de S. Thomas n'est pas tellement différente.

La notion d'infinité, fait-il remarquer, n'a point, dans l'usage courant, toute la précision désirable. Distinguons une infinité *absolue* (« secundum essentiam ») et une infinité *relative* (« secundum quid »): tout objet soustrait à tel ou tel genre de limitation est infini relativement à ce genre de limitation — par exemple, « duratio aevi (1) est infinita, quia non finitur tempore: sic autem esse aliquid creatum infinitum, quod non finiatur quodam alio, non est inconveniens » (*S. th.* I. 10. 5, ad 4). Et à supposer même qu'une « grandeur » (sensible) pût être actuellement infinie, elle ne serait encore infinie que relativement, « secundum magnitudinem ». (*S. th.* I. 7. art. 3, c). Dieu seul est absolument infini.

S. Thomas n'admet pas, du reste, qu'aucune grandeur puisse être « actuellement infinie » (« infinitum in actu »). Il ne reconnaît, dans l'ordre sensible, qu'une infinité potentielle, « secundum potentiam » (*S. th.* I. 7. 4, c. et *Verit.* II. 10).

Cette infinité potentielle est manifeste dans le « mouvement et le temps » considérés en eux-mêmes. De soi, la notion de temps ne contient aucune limitation qui doive arrêter, en un point quel-

(1) « Aevum differt a tempore et ab aeternitate, sicut medium existens inter illa ». (*S. th.* I. 10. 5, c).

conque, l'écoulement continu de la durée. S'il en était autrement, l'éternité du monde créé répugnerait à notre raison. Or, « mundum non semper fuisse, sola fide tenetur, et *demonstrative probari non potest* » (*S. th.* I. 46. 2, c. Cf. *De potentia,* III, 14 et 17. — *S. c. G.* II. 38).

Pourquoi l'infinité, déniée à la « grandeur quantitative », est-elle concédée, en un certain sens, au « mouvement et au temps »?

Dans une pluralité, répond S. Thomas, « infinitum, etsi non sit simul in actu, potest tamen esse *in successione* » (*S. c. G.* II. 38). « Motus et tempus, dit-il ailleurs, non sunt secundum totum in actu, sed *successive;* unde *habent potentiam permixtam actui.* Sed magnitudo est tota in actu. Et ideo infinitum quod convenit quantitati et se tenet ex parte materiae, repugnat totalitati magnitudinis, non autem totalitati temporis vel motus: esse enim in potentia convenit materiae » (*S. th.* I. 7. 3, ad 4).

L'infinité possible de la durée temporelle se trouve donc fondée sur la pure puissance (matière première) qui, dans le temps, se mêle essentiellement à l'acte (« Tempus est numerus motus secundum prius et posterius; motus autem est actus existentis in potentia prout in potentia »). En faisant fuir l'acte, toujours inachevé, à travers la succession temporelle, on *tend* à égaler l'infinité abyssale de la matière: « proceditur ad materiam » (*S. th.* I. 7. 4, c); mais le mouvement, comme tel, ne contient pas, en soi, le principe du repos; l'abîme de la puissance, cette aspiration à l'acte, se rouvre à mesure qu'il est comblé.

En un sens précisif et potentiel, on pourrait aussi, même au point de vue thomiste, parler de l'infinité de la forme à priori d'espace: non pas de l' « espace en acte », de l'espace réel, de la grandeur concrète, mais de l' « espace pur », virtuellement contenu, comme règle ou comme loi, dans la puissance que possède la sensibilité de construire imaginativement la représentation spatiale. Ce pouvoir, s'exerçant par une synthèse successive, par un mouvement d'addition, ne rencontre en soi aucune limite à son expansion possible. En ce sens, la forme à priori d'espace est infinie, d'une infinité relative et potentielle.

S. Thomas admet explicitement cette conclusion lorsqu'il s'agit soit de la grandeur considérée *abstraitement* (ce qui correspond à l'intuition pure d'espace), soit de la pluralité quantitative (du *nombre*) considérée *dynamiquement, in fieri:* « Licet infinitum non sit contra rationem *magnitudinis in communi*, est tamen contra rationem cujuslibet speciei ejus, sc. contra rationem magnitudinis

bicubitae, vel tricubitae, etc » (*S. th.* I. 7. 3, ad 2). « Esse multitudinem infinitam in potentia possibile est... Sicut infinitum invenitur in potentia *in divisione continui,* quia proceditur ad materiam, eadem ratione infinitum invenitur in potentia *in additione* multitudinis » (*S. th.* I. 7. 4, c). Une pareille infinité ne soulève aucune objection logique ou métaphysique; car « infinitum, secundum quod attribuitur materiae, habet rationem *imperfecti* ». (*S. th.* I. 7. 1, c).

La matière, principe radical de la quantité. — Ces derniers textes insinuent une idée profondément thomiste: le *nombre,* la « synthèse de l'identique », loin de représenter surtout une élémentaire progression de la diversité vers l'unité formelle, trahit, tout autant, un mouvement régressif de la forme vers le principe diffus et indéterminé, la matière première: « proceditur ad materiam ». En y réfléchissant un instant, on reconnaît la justesse de ce point de vue. En effet, la pluralité numérique se constitue, soit par fractionnement d'une totalité donnée — ce qui est certes une régression: « per divisionem totius acceditur ad materiam » (*S. th.* I. 7. 3, ad 3) — soit par addition d'éléments donnés: or, l'addition même, bien qu'elle soit une tentative d'intégration du tout: « per additionem acceditur ad totum » (*Ibid.*), ne va pas sans une « homogénéisation », si l'on peut s'exprimer ainsi, sans un effacement de la forme caractéristique de chacune des unités additionnées: ce qui est encore une régression vers la condition amorphe de la matière première.

Cette orientation *du nombre vers la matière* tient, d'ailleurs, à ce que le nombre n'est que l'expression intellectualisée de la quantité concrète, laquelle a pour racine dernière la pure puissance (matière première): « Quantitas se tenet ex parte materiae » (*S. th.* III. 90. 2, c). Puisque la quantité appartient à l'*objet formel commun* de notre faculté sensible, et traduit donc aussi une disposition à priori de cette faculté, nous entrevoyons que la propriété si caractéristique, que présente notre entendement, de penser par universaux, c'est-à-dire par « quiddités nombrables », doit reposer sur une relation fonctionnelle de notre intelligence *avec l'à priori même du sens.* Nous aborderons, dans le chapitre suivant, la tâche difficile de définir cette relation fonctionnelle.

Le temps, mesure quantitative du mouvement. — S. Thomas ne considère pas le temps, en bloc, comme un « sensible commun », et il n'en eût donc point fait, non plus, s'il avait parlé le langage

kantien, une « forme à priori ». Le temps est une perception complexe. Sa base objective est le *mouvement,* qui fait partie, lui, des « sensibilia communia ». Le mouvement, saisi par le dedans, se présente à nous comme l'instabilité essentielle, et progressive, d'une activité mordant incessamment sur une passivité (« actus existentis in potentia prout hujusmodi ». Aristote et S. Thomas): c'est, en positif ou en négatif, un passage, un flux de déterminations... Qu'est-ce que le temps ajoute à la perception immédiate du mouvement?

Au vrai, il n'y ajoute rien: il la dégrade plutôt, comme la quantité ou la spatialité dégrade l'unité de la forme en la rendant divisible. « Tempus, dit S. Thomas, après Aristote, est numerus motus, secundum prius et posterius. » — « Tempus... est mensura motus » (*S. th.* I. 10. 4, c et ad 3) — « Tempus nihil aliud [est] quam numeratio prioris et posterioris in motu » (*S. th.* I. 53. 3, c). Le nombre, disions-nous plus haut, implique toujours fractionnement d'un tout formel. Le temps, c'est le fractionnement numérique, l'échelonnement quantitatif, de cette chose simple, progressive, purement dynamique, qu'est en soi le mouvement: par l'empreinte uniformisante de la quantité, l'originalité sans cesse renouvelée des phases du mouvement est réduite en une série de « moments » homogènes. D'une activité concrète mordant de plus en plus sur la « puissance », en profondeur, le temps abstrait un devenir uniforme, étendu indéfiniment, en superficie. Le temps rapproche le mouvement de l'immobilité amorphe, comme d'une limite; par lui comme par la quantité spatiale, « proceditur ad materiam »: car le temps est la *quantification du mouvement.*

Comme « forme à priori », c'est-à-dire, nous le répétons, comme disposition ou loi permanente des facultés sensibles, le temps devrait donc se définir par la combinaison de la « condition spatiale à priori » avec le « mouvement virtuel » qu'entretient, dans l'acte premier de la faculté sensible, la nature assimilatrice de celle-ci (1).

---

(1) Cette conception de l'à priori temporel soulève beaucoup de problèmes, que nous ne nous attarderons pas à formuler. Le lecteur voudra bien se souvenir que nous ne lui avons pas promis une épistémologie détaillée, mais seulement l'examen consciencieux du principe fondamental de l'épistémologie. Les points secondaires d'une théorie de la connaissance ne nous intéressent que dans la mesure où ils éclairent la valeur de l'affirmation ontologique en général. Sur l'objectivité des « sensibles communs », on trouvera quelques données complémentaires dans notre étude des « degrés d'abstraction », ci-dessous, chap. 4, § 4, b.

CHAPITRE 3.

LES TERMES DU JUGEMENT. II. LA SPONTANÉITÉ INTELLECTUELLE DANS LA FORMATION DU CONCEPT.

La sensation brute, introduite sous les formes de l'espace et du temps, puis engagée dans ces multiples rapports associatifs, dont les Anciens n'eurent guère souci de pousser l'analyse très avant, n'est point encore, par cette élaboration initiale, constituée en l'état de *concept*. Car le concept implique une forme d'unité métasensible et inquantitative, universelle et nécessaire, dont ne peut approcher, même de loin, l'association la plus complexe d'éléments sensoriels.

Cette unité nouvelle, étant tout autre chose qu'une résultante de sensations, prend, dans la philosophie kantienne, la valeur d'une « condition à priori », en regard de laquelle le produit le plus achevé de la sensibilité (l'image) ferait fonction de matière prochaine (1).

Appelons *entendement* la faculté qui se définit par ces conditions à priori métasensibles.

Entre les conditions à priori de l'entendement et les formes à priori de la sensibilité, existe, d'après Kant, plus qu'une simple différence de degré. Ces dernières n'exercent qu'une fonction réceptive: leur union immédiate avec le donné extérieur constitue intrinsèquement l'unité psychologique la plus élémentaire qui soit: l'intuition sensible, le phénomène sensible. Au contraire, les formes unificatrices de l'entendement rencontrent, dans la conscience, des éléments déjà déterminés comme éléments psychologiques (phénomènes sensibles): elles n'ont plus à absorber passivement un complément matériel, encore « inactué » en tant que « connaissable », elles doivent organiser une pluralité d'éléments psychologiquement différenciés. L'apriorité, dans l'entendement, devient *spontanéité;* et l'union du contenu multiple avec la forme d'unité n'y est plus une « information » simple, mais une *synthèse*. Or

(1) Voir Cahier III, Livre III, Chap. 1 et 2.

nous savons qu'une unité synthétique jouit d'autres propriétés logiques qu'une simple unité formelle (1).

Telle est, en deux mots, la conception kantienne.

En termes ontologiques (comme toujours), S. Thomas exposa jadis une conception analogue (2) de la spontanéité intellectuelle. Ce rapprochement, malgré la différence des époques et des préoccupations, était inévitable entre deux philosophes également hostiles à l'empirisme sensualiste. Dans l'intuition sensible, enseigne le grand Docteur scolastique, l'âme, principe d'activité, et le corps, principe de passivité matérielle, ont leurs parts confondues, comme agents intrinsèquement complémentaires: « Sensatio est actus *conjuncti* »; mais dans l'acte intellectuel, d'où naît le concept, commence à s'exercer, sur la matière sensible, une activité nouvelle, libre de toute participation interne du corps, une activité procédant exclusivement de l'âme spirituelle — employons le terme kantien: une activité spontanée: « Ipsum intellectuale principium, quod dicitur mens vel intellectus, *habet operationem per se*, cui non communicat corpus » (*S. th.* I. 75. 2, c. Cf. *Comm. De anima.* lib. III, lect. 7) (3).

S. Thomas ne s'en est pas tenu à des déclarations générales du genre de celle-ci. La spontanéité de l'entendement fait l'objet, chez lui comme chez tous les Scolastiques, d'analyses minutieuses, dont nous ne pouvons omettre de recueillir ici les principaux résultats. Nous consacrerons donc ce chapitre à la *théorie de l'intellect-agent,* véritable théorie de la spontanéité intellectuelle, et à quelques grandes thèses qui peuvent en être considérées comme des corollaires.

§ 1. — *Nécessité et nature de l'intellect-agent.*

La conciliation de la spontanéité et de la passivité dans l'intel-

(1) Une « unité synthétique » est, dans un ordre donné, l'unité d'une diversité déjà qualifiée (par opposition à la « forme », unité immédiate d'une pure diversité).

(2) Nous disons « analogue » et non pas « identique ». Du reste, l'analogie, très étroite lorsqu'on se borne à considérer, comme nous allons le faire, la frontière de la sensibilité et de l'entendement, se relâche singulièrement dès que l'on cherche à pénétrer l'unité dernière, et les virtualités propres, de l'entendement même.

(3) Cf. *op. cit.* lib. I, lect. 2. Quoique d'authenticité douteuse, ce Livre I, que l'on range parmi les « reportata », semble reproduire fidèlement la pensée de S. Thomas.

ligence. — La théorie de l'intellect-agent repose tout entière sur la nécessité de trouver un mode rationnel de conciliation entre les divers éléments qui participent à la genèse du concept.

D'abord, il est manifeste que le concept comprend une *représentation* d'origine sensible. Appelons « phantasme » (1) ou « image » le produit plus ou moins élaboré que la sensibilité présente à l'opération intellectuelle. Comment passer de ce phantasme au concept?

On pourrait supposer que l'image est reçue, par l'intelligence, de la même manière que le donné initial est reçu par la sensibilité. Mais alors, l'intelligence, purement passive, ne serait qu'une sensibilité de second plan, un « sens interne ». Nous retombons dans l'empirisme de Locke, simple étape vers le phénoménisme absolu. En dépit de l'expérience psychologique, nous devrions alors renoncer, sans ambages, au caractère universel et inquantitatif du concept: car un concept *intrinsèquement* constitué par l'unité complémentaire d'une image concrète et d'une forme prétendument intellectuelle, revêtirait, au total, du chef de sa matière, des propriétés strictement individuelles et quantitatives. (2).

Le rapport de la forme intellectuelle au phantasme ne peut donc consister dans l'investissement immédiat du phantasme, comme tel, par une forme réceptive. Et puisque la causalité propre de l'entendement n'est point ici une simple « causalité formelle », la causalité du phantasme, matière de l'intellection, ne répond non plus qu'imparfaitement à la notion stricte d'une « causalité matérielle ».

Redisons la même chose en langage « critique »: l'activité intellectuelle n'est pas seulement à priori, elle est spontanée.

Pourtant, il s'en faut de beaucoup que la spontanéité de notre intelligence soit complète. Notre faculté intellectuelle comporte une certaine passivité interne, en ce sens du moins qu'elle n'est pas toujours en acte de connaître, et même ne passe de la puis-

---

(1) Malgré son archaïsme scolastique, nous emploierons généralement le mot « phantasme » de préférence au mot « image », pour éviter d'éveiller, dans l'esprit du lecteur, certaines associations trop précises que la psychologie moderne a nouées autour de ce dernier terme.

(2) La composition interne du concept dénoncerait une composition correspondante dans la faculté intellectuelle. Or, dit S. Thomas, « si anima intellectiva esset composita ex materia et forma, formae rerum reciperentur in ea *ut individuales*, et sic non cognosceret nisi *singulare*, sicut accidit in potentiis sensitivis, quae recipiunt formas rerum in organo corporali ». (*S. th.* I. 75. 5, c) Il est évident que l'intelligence, dans ce cas, ne serait pas une faculté spirituelle.

sance à l'acte qu'en présence du phantasme et conformément au contenu représentatif de celui-ci. « Intellectus humanus, qui est infimus in ordine intellectuum, et maxime remotus a perfectione divini intellectus, est *in potentia respectu intelligibilium:* et in principio est *sicut tabula rasa* in qua nihil est scriptum, ut Philosophus dicit in 3 De anima, text. 14. Quod manifeste apparet ex hoc, quod in principio sumus intelligentes solum in potentia, postmodum autem efficimur intelligentes in actu. Sic igitur patet quod intelligere nostrum est *quoddam pati* » (*S. th.* I. 79, 2, c. Cf. I. 54. 4).

Pour sortir de passivité, le concours d'un agent en acte est nécessaire: « Nihil transit de potentia in actum nisi per ens in actu ».

Où rencontrer cet agent actif? Le phantasme ne peut impressionner physiquement l'intelligence, du moins comme « cause principale », car un agent matériel et quantitatif demeure sans prise sur le spirituel et l'inquantitatif (1). Recourir à une hypothèse transcendante, par exemple supposer une intervention divine actuant directement l'intelligence, serait contraire aux principes méthodologiques les plus fondamentaux d'une saine philosophie: « Si quis vero dicat quod Deus potuit hanc necessitatem vitare, dicendum est quod *in constitutione rerum naturalium non consideratur quid Deus facere possit, sed quid naturae rerum conveniat,* ut Augustinus dicit » (*S. th.* I. 76. 5, ad 1) (2).

D'autre part, il y aurait contradiction flagrante à prétendre que l'intelligence même, *en tant que passive,* devienne l'agent de sa propre actuation.

On devine bien une issue: c'est que la faculté intellectuelle fût active et passive à la fois, mais passive sous un aspect, active sous

(1) Principe souvent répété par S. Thomas. Cf. *S. th.* I. 79. 3, ad 3.

(2) S. Thomas fait cette remarque à propos d'une question voisine de celle que nous traitons ici; mais le principe qu'il invoque est général. — De la thèse des Averroïstes, qui recouraient à un agent spirituel, à un νοῦς χωριστός, distinct des âmes humaines individuelles, il écrivait: « Praedicta positio tollit proxima rerum principia ». (*Verit.* 10. 6, c) — Voir aussi *Qu. disp. De spir. creat.*, qu. unica, art. 10, et de nombreux textes parallèles. p. ex. *S. c. G.*, lib. II, passim. — « Dicendum quod intellectus agens est aliquid animae.... Et hoc experimento cognoscimus, dum percipimus nos abstrahere formas universales a conditionibus particularibus, quod est facere actu intelligibilia. Nulla autem actio convenit alicui rei, nisi per aliquod principium formaliter ei inhaerens. Ergo oportet virtutem quae est principium hujus actionis esse aliquid in anima ». (*S. th.* I. 79. 4, c).

un autre (1). Mais si l'on ne se contente pas d'une vague solution verbale, il convient de définir avec plus de précision ce concours étrange d'activité et de passivité.

Les Scolastiques, s'inspirant d'Aristote, engagèrent leur théorie dans cette voie. « Sicut in omni natura, répétèrent-ils après le philosophe grec, ita et in anima, est aliquid *quo est omnia fieri,* et aliquid *quo est omnia facere* » (*S. th.* I. 79. art. 3, « Contra est »). Appelons avec eux « intellect-passif » ou mieux « intellect-possible » (*intellectus possibilis*) l'intelligence considérée en tant que passive (2), et « intellect-agent » (*intellectus agens*) l'intelligence considérée en tant qu'active (Cf. *S. th.* I. 79. 4, ad 4).

Pour les bien entendre lorsqu'ils affirment la nécessité d'un intellect-agent, on doit se rendre compte du sens exact d'une expression dont ils font grand usage: « intelligibile in actu ». L' « intelligible en acte » ne désigne autre chose que la forme objective d'actuation de la « puissance intellectuelle ». Aussi, « intelligibile in actu et intelligens in actu sunt idem » (3). L' « intelligibile in potentia » désigne l'objet en soi, auquel correspond cette forme. Une fois donné un « intelligible en acte », le problème métaphysique de la participation de l'objet à l'intellection est résolu, puisque, par définition même, l'« intelligible en acte » complète la puissance passive de l'intelligence. Si l'objet extérieur était présent à notre intellect-possible à l'état d'intelligible en acte, c'est-à-dire à l'état de *pure forme intelligible,* il deviendrait superflu de requérir l'intervention d'un intellect-agent: en effet, toutes les conditions de l'acte intellectuel étant réalisées, l'intellection serait chose faite (*Qu. disp. De anima,* 4, c.). Malheureusement, à l'inverse de ce que croyait Platon, l'objet extérieur n'atteint le seuil de notre intelligence que sous l'espèce du « phantasme », c'est-à-dire sans que la forme de l'objet ait dépouillé toutes les entraves matérielles qui l'empêchent d'être un « acte intelligible » (4).

---

(1) « Rationabilior videtur sententia Philosophi, qui ponit scientiam mentis nostrae *partim ab intrinseco* esse, *partim ab extrinseco*... Cum enim mens nostra comparatur ad res sensibiles quae sunt extra animam, invenitur se habere ad eas in duplici habitudine. Uno modo *ut actus ad potentiam*... Alio modo *ut potentia ad actum*... » (*Verit.* 10. 6, c).

(2) Il ne s'agit pas ici de l'*intellectus passivus* au sens *averroïste.* Cf. S. c. G. II. 60. — Sur la nature de l'intellect-possible, voir par exemple, *Qu. disp. De anima,* 2, c.

(3) Voir ci-dessus, Section II, ch. 1, § 2.

(4) Rappelons que, chez les Scolastiques, immatérialité, intelligibilité et intelligence vont de pair, si bien qu'une *forme pure* serait une *idée pure.*

En tenant compte de cette terminologie, on comprendra facilement les textes suivants de S. Thomas:

« Secundum opinionem Platonis, nulla necessitas erat ponere intellectum agentem ad faciendum *intelligibilia in actu*.... Posuit enim Plato formas rerum naturalium sine materia subsistere, et per consequens eas intelligibiles esse, quia ex hoc est aliquid intelligibile actu quod est immateriale; et huiusmodi vocabat *species*, sive *ideas*.

« Sed quia Aristoteles, lib. 3 Metaph., text. 10, non posuit formas rerum naturalium subsistere sine materia (formae autem in materia existentes *non sunt intelligibiles actu*) sequebatur quod naturae, seu formae rerum sensibilium, quas intelligimus, non essent intelligibiles actu. Nihil autem reducitur de potentia in actum nisi per aliquod ens actu, sicut sensus fit in actu per sensibile in actu. Oportet igitur ponere *aliquam virtutem ex parte intellectus, quae faciat intelligibilia in actu,* per abstractionem specierum a conditionibus materialibus; et haec est necessitas ponendi *intellectum agentem* » (*S. th.* I. 79, 3, c. Cf. *Quaest. disput. De Anima.* Qu. unica, art. 3, 4 et 5, et parallèles nombreux).

Le rôle nécessaire de l'intellect-agent consiste donc à créer, dans l'intellect-possible, par abstraction sur les phantasmes, des *intelligibles en acte,* c'est-à-dire à lui procurer des « déterminations spécificatrices » (*species*), libres intrinsèquement de toute restriction matérielle. Nous reviendrons dans un instant sur le détail de ce rôle.

L'actualité propre de l'intellect-agent: ce qu'elle n'est pas et ce qu'elle est. — Auparavant, marquons d'une manière plus précise ce que n'est pas et ce qu'est l'intellect-agent que nous postulons.

Le caractère principal de l'intellect-agent est d'être *toujours en acte,* comme sont les formes subsistantes. Dans les substances purement spirituelles — les anges — l'acte intellectuel, sans s'identifier à l'essence, la suit néanmoins inséparablement; l'intellect-agent partage le privilège de ce mode supérieur d'activité: « Cum *sit in actu* ejus substantia, statim, quantum est in se, comitatur ipsam actio; quod non est de intellectu possibili, qui non habet actiones nisi postquam fuerit *factus in actu* » (*S. th.* I. 54. 1, ad 1). « [Intellectus agens est] *in actu secundum suam substantiam;* in quo differt ab intellectu possibili, qui est in potentia secundum suam substantiam » (*Comm. de Anima,* lib. III, lect. 10).

Etant toujours en acte, l'intellect-agent n'a nul besoin d'un acte étranger pour entrer en exercice: les effets particuliers de son

« acte », c'est-à-dire les prolongements de son acte en « actions », seront posés ou non, selon que certaines conditions formelles extrinsèques se trouveront ou non réalisées; mais son activité, considérée en elle-même, est entièrement *à priori et spontanée.*

L'actualité de l'intellect-agent présente donc les caractères mêmes qui distinguent l'activité naturelle et permanente d'une substance spirituelle (intellectuelle). Il resterait plus d'une manière d'entendre ceci. Ecartons d'abord quelques conceptions fausses.

L'actualité de l'intellect-agent diffère totalement de celle d'un « intelligible en acte », car il n'est en aucune façon l'*objet* propre, connu par l'intellect-passif. L'acte permanent de l'intellect-agent demeure inconscient et s'exerce « per modum naturae »: « Si intellectus agens compararetur ad intellectum possibilem, ut *objectum agens* ad potentiam, sicut visibile in actu ad visum, sequeretur quod statim omnia intelligeremus, cum intellectus agens sit *quo est omnia facere.* Nunc autem, non se habet ut objectum, sed *ut faciens objecta in actu...* » (*S. th.* I. 79. 4, ad 3).

L'intellect-agent ne consisterait-il pas, simplement, dans cet « avoir » naturel, que les Scolastiques appellent « habitus principiorum », c'est-à-dire dans la possession permanente des premiers principes de connaissance, qui sont proprement l'armature objective de notre entendement?

Non, répond S. Thomas, car n'ayant pas la connaissance innée, mais seulement la connaissance abstractive de ces principes (1), nous eûmes déjà besoin du concours de l'intellect-agent pour les faire apparaître une première fois devant notre esprit: « Quidam crediderunt intellectum agentem non esse aliud quam *habitum principiorum indemonstrabilium in nobis.* Sed hoc esse non potest, quia etiam ipsa principia indemonstrabilia *cognoscimus* abstrahendo a singularibus... Unde oportet praeexistere intellectum agentem habitui principiorum, sicut *causam ipsius* » (*Qu. disp. De anima,* qu. unica, art. 5, c.).

Nous n'échappons donc pas à la nécessité de reconnaître, au sein même de la faculté intellectuelle, un pouvoir spontané de mise en branle et de détermination objective. « Intellectus agens non est substantia separata, sed virtus quaedam animae, ad eadem *active* se extendens, ad quae se extendit intellectus possibilis *receptive* » (*S. th.* I. 88, 1, c.).

---

(1) Ceci ne contredit aucunement ce qu'affirme ailleurs S. Thomas de l'innéité de *certaines dispositions formelles* correspondant aux principes les plus généraux de la connaissance. Nous y reviendrons plus loin.

Faut-il en conclure que l'intellect-agent précontient en soi toutes les formes intelligibles dont l'intellect-possible sera revêtu sous son influence? Non pas; car cette hypothèse sacrifierait le rôle nécessaire de la sensibilité et nous jetterait dans le plus extrême « innéisme »: « Intellectus possibilis comparatur ad intelligibilia, sicut tabula ad determinatas picturas. Quantum autem ad hoc [= ad *has determinatas* picturas, seu ad intelligibilia *talia* aut *talia*] intellectus agens non est in actu. Si enim intellectus agens haberet in se *determinationem omnium intelligibilium,* non indigeret intellectus possibilis phantasmatibus, sed per solum intellectum agentem reduceretur in actum omnium intelligibilium » (*Comm. De anima,* lib. III, lect. 10).

C'est clair: l'intellect-agent ne suffit pas, par soi seul, à déterminer complètement l'intellect-possible; la part vraiment spontanée de son intervention ne dépasse pas certains caractères *absolument généraux,* dont la spécification prochaine dépend du phantasme. Kant disait de même, en termes critiques: le concept n'est pas totalement à priori ni totalement spontané: il est à posteriori (ou empirique) *quant à sa matière* (son contenu divers), à priori et spontané *quant à sa forme synthétique* (sa forme d'universalité). La formule kantienne peut paraître plus simple que celle de S. Thomas: sa netteté apparente lui vient surtout de ce qu'elle omet le point de vue métaphysique qui surcharge l'expression médiévale.

Puisque, dans l'actuation de l'intellect-possible, l'intellect-agent opère, d'une part en liaison nécessaire avec le « phantasme », mais d'autre part sans dépendance intrinsèque vis-à-vis du phantasme, nous sommes amenés à étudier, d'après S. Thomas, 1° la causalité de l'intellect-agent relativement au phantasme; et 2° la spontanéité de l'intellect-agent, dans son effet propre sur l'intellect-possible.

§ 2. — *L'activité de l'intellect-agent relative au phantasme.*

a) *Descriptions métaphoriques.*

La seule formule technique exprimant exactement, dans le cadre de la métaphysique thomiste, la fonction essentielle de l'intellect-agent est la formule que nous avons employée ci-dessus: « facere intelligibilia in potentia esse intelligibilia in actu »; — « facere objecta in actu »; — « facere phantasmata intelligibilia in actu ».

Pour décrire cette fonction essentielle, les Scolastiques, jadis, ont recouru à des métaphores, qui suggèrent l'idée d'une transformation *physique* du phantasme. Rien n'est plus éloigné de la pensée véritable de S. Thomas et de ses contemporains; encore que le symbolisme si particulier des formules médiévales soit en partie responsable de la méprise où induit parfois une lecture rapide des vieux textes: car le phantasme, y lit-on, est *transformé, élevé, spiritualisé, dépouillé de ses attributs matériels, universalisé, illuminé,* et ainsi de suite.

Cherchons à saisir, dans les métaphores relativement sobres que se permet S. Thomas lui-même, la notion exacte de la participation du phantasme à l'intellection, sous les deux aspects, actif et passif, de celle-ci.

« [Intellectus agens] quasi *illustrando* phantasmata, facit ea intelligibilia in actu » (*S. th.* I. 79, 4, c.). Selon le symbolisme de l'illumination, cher à l'ancienne école augustinienne, l'intellect-agent, éclairé par la lumière divine, éclaire à son tour — dit Saint Thomas — l'objet matériel et le rend intelligible. Mais ce n'est là qu'une forme imagée, déjà employée par Aristote pour désigner le fait même de la cognoscibilité prochaine des objets matériels sous l'influence de l'intellect-agent. « Propter idem [requiritur] intellectus agens ad intelligendum, propter quod lumen ad videndum » (*S. th.* I. 79, 3, ad 2). Comparaison n'est pas raison: « Comparatio luminis ad intellectum *non est quantum ad omnia,* cum intellectus agens ad hoc sit necessarius ut faciat intelligibilia in potentia esse intelligibilia in actu. Et *hoc significavit* Aristoteles... cum dixit quod intellectus agens est quasi lumen quoquo modo » (*Qu. disp. De anima,* art. 4, ad 4).

Une autre expression, plus significative, désigne, chez S. Thomas, l'opération de l'intellect-agent relative au phantasme: l'*abstraction universalisante:* « Causat [intellectus agens] universale (quod est unum in multis), *abstrahendo a materia* » (*S. th.* I. 79, 5, ad 2). « Facit intelligibilia in actu *per abstractionem* specierum a conditionibus materialibus » (*S. th.* I. 79, 3, c.).

Illumination du phantasme par l'intellect-agent; production d'« intelligibles en acte » aux dépens des « intelligibles en puissance »; *abstraction,* conférant la forme d'*universalité* aux « species »: toutes ces appellations décrivent évidemment un seul et même processus actif: « Phantasmata, et *illuminantur* ab intellectu agente, et iterum ab eis per virtutem intellectus agentis species intelligibiles *abstrahuntur.* Illuminantur quidem, quia, sicut pars

sensitiva ex conjunctione ad intellectum efficitur virtuosior, ita phantasmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilia ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur. Abstrahit autem intellectus agens species intelligibiles a phantasmatibus, in quantum per virtutem intellectus agentis accipere possumus in nostra consideratione naturas specierum sine individualibus conditionibus, secundum quarum [specierum seu naturarum] similitudines intellectus possibilis informatur » (*S. th.* I. 85, 1, ad 4). (1).

Cette opération abstractive de l'intellect-agent ne produit donc, dans le phantasme, aucune modification physique: sa nature est tout autre: « *Cognoscere id quod est* in materia individuali, *non prout est* in tali materia, est *abstrahere* formam a materia individuali, quam repraesentant phantasmata » (*S. th.* I. 85, 1, c.). « Abstrahere contingit dupliciter: uno modo per modum compositionis et divisionis..; alio modo [c'est ici le cas] per modum simplicis et absolutae considerationis, sicut cum *intelligimus unum, nihil considerando de alio* ». (*Ibid.*, ad 1).

L'abstraction ne répond donc ici à aucune altération réelle du phantasme; elle est comparée à l'adoption et à l'omission, purement mentales, de certaines particularités dans un objet indivis de connaissance. Simple comparaison d'ailleurs; car, à vrai dire, l'intellect-agent ne connaît pas objectivement l'image; il éclaire et abstrait, sans lui-même percevoir. Sa conformité élective au phantasme ne peut être qu'une conformité « agie » — une « attitude » — réglée, en vertu d'une coordination naturelle, sur les caractères formels du phantasme: « Colores habent eumdem modum existendi, prout sunt in materia corporali individuali, sicut in potentia visiva: et ideo possunt imprimere suam similitudinem in visum. Sed phan-

(1) On remarquera combien l'expression de S. Thomas, dans ce passage, où il délimite ex professo la portée des mots, est précautionnée. Il ne dit pas, comme le parallélisme de la phrase le suggérait: « sicut pars sensitiva efficitur virtuosior, ita phantasmata... redduntur habilia *ut intentiones intelligibiles in intellectu possibili causent, vel imprimant* », mais seulement, au passif: « redduntur habilia ut ab eis [phantasmatibus] intentiones intelligibiles *abstrahantur* ». Et plus loin: « *Abstrahit* intellectus agens species a phantasmatibus, in quantum... » — non pas précisément: « *in quantum phantasmata solvit a materia concreta,* vel *phantasmata reddit universalia* », car le phantasme singulier reste ce qu'il est; mais seulement: « in quantum per virtutem intellectus agentis *accipere possumus in nostra consideratione* naturas specierum sine individualibus conditionibus. » Le mot « abstraction » qualifie donc l'opération de l'intellect-agent *par son résultat,* non par son mécanisme.

tasmata non habent eumdem modum existendi quem habet intellectus... et ideo non possunt sua virtute imprimere in intellectum possibilem. Sed *virtute intellectus agentis resultat quaedam similitudo in intellectu possibili, ex conversione intellectus agentis supra phantasmata:* quae quidem [similitudo] est repraesentativa eorum, quorum sunt phantasmata, solum quantum ad naturam speciei. Et per hunc modum dicitur *abstrahi* species intelligibilis a phantasmatibus, *non quod aliqua eadem numero forma, quae prius fuit in phantasmatibus, postmodum fiat in intellectu possibili,* ad modum quo corpus accipitur ab uno loco et transfertur ad alterum » (*S. th.* I. 85, 1, ad 3).

b) *Analogies métaphysiques.*

S. Thomas n'a pas seulement décrit par métaphores la relation naturelle de l'intellect-agent et du phantasme, il essaie de la formuler en termes de *causalité métaphysique.* Deux espèces de relations causales sont utilisées: la causalité matérielle et formelle, la causalité efficiente (principale et instrumentale).

Pour comprendre la portée des expressions thomistes, il faut avant tout se garder d'une erreur d'imagination.

Une difficulté d'imagination. — Malgré nous, asservis au découpage trop net qu'opère le langage entre des éléments qui ne sont pourtant pas adéquatement distincts, nous traitons les facultés d'un même sujet: sens, imagination, intelligence, volonté, comme des unités isolées, réagissant extérieurement les unes sur les autres. Les Scolastiques, dont la terminologie est de nature à favoriser cette illusion, gardaient toutefois la conscience très vive de l'unité du sujet connaissant: « Ipsum intellectuale principium, quod dicitur mens, vel intellectus, habet operationem per se, cui non communicat corpus... Potest (igitur) dici quod anima intelligit... Sed *magis proprie* dicitur quod *homo intelligat per animam* » (*S. th.* I. 75, 2, c et ad 2). « *Homo* cognoscit singularia *per* imaginationem et sensum, et ideo potest applicare universalem cognitionem, quae est in intellectu, ad particulare: non enim proprie loquendo *sensus* aut *intellectus* cognoscunt, sed *homo per utrumque* » (*Verit.* II. 6, ad 3).

Le problème du rapport entre l'intellect-agent et la faculté imaginative, n'était donc pas, pour S. Thomas, le problème du rapport entre deux agents distincts, deux « supposita » — « actiones sunt

suppositorum » — mais le problème, nullement identique, de la subordination naturelle entre deux facultés d'un même suppositum. Nous allons voir que cette remarque est de quelque conséquence.

Deux types d'explication analogique. — Dans une première série de textes, nous trouvons la relation de l'intellect-agent et du phantasme ramenée à une *synthèse de forme et de matière, d'acte et de puissance:*

« Quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem, non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est *materia causae* » (*S. th.* I. 84. 6, c). C'est-à-dire que la cause *totale* qui introduira les déterminations intelligibles dans l'intellect-possible enveloppe le phantasme comme une sorte d'élément matériel, dont l'intellect-agent serait la forme. Evidemment, ceci n'est vrai qu'en un sens analogique, car à le prendre au sens propre, l'opération de l'intellect-agent deviendrait intrinsèquement dépendante de la matière et aurait pour effet, non pas de l'intelligible en acte, mais du concret, du sensible.

Ailleurs S. Thomas dit expressément que la « lumière » (l'actualité) de l'intellect-agent est *l'acte même* des « intelligibilia in potentia » devenus « intelligibilia in actu »: « Fit [intellectus noster] actu per species a sensibilibus abstractas per lumen intellectus agentis, quod [lumen] *est actus ipsorum intelligibilium* » (*S. th.* I. 87. 1, c.). Ou encore: « Mens nostra comparatur ad res sensibiles... ut *actus ad potentiam:* in quantum scilicet res quae sunt extra animam sunt *intelligibiles in potentia.* Ipsa vero mens est *intelligibilis in actu* (1); et *secundum hoc* (2) ponitur in ea intellectus agens, qui faciat intelligibilia actu » (*Verit.* X. 6, c.). Il s'agit ici d'une actuation « in ordine intelligibili », et non « in ordine naturali »; néanmoins, comme l'ordre intelligible même n'est qu'un aspect de la réalité ontologique, les textes de S. Thomas, pris à la lettre, signifieraient que l'intellect-agent devient, ontologiquement, l'acte de l' « intelligibile in potentia », c'est-à-dire du phantasme. De nouveau, cette assertion n'a de vérité qu'en un sens transposé, car un intellect-agent qui deviendrait identiquement l'acte d'un phantasme tomberait au rang d'un forme *matérielle* supérieure: le produit

(1) Id est: antecedenter ad receptionem speciei.

(2) Id est: secundum quod mens est, per se, intelligibilis in actu, seu forma subsistens.

de cette association d'acte et de puissance serait un composé matériel, et non un « intelligible en acte ».

Faudra-t-il donc abandonner tous ces modes d'expression? Non plus; la subordination de deux facultés, dans l'unité d'un même « suppositum », présente nécessairement quelques-unes des propriétés caractéristiques d'un rapport de matière à forme ou d'acte à puissance. « Quelques-unes » seulement; car s'il convient de tenir compte de l'unité radicale des facultés, on ne peut davantage oublier leur distinction formelle.

C'est en considérant surtout leur distinction, que le Docteur Angélique, s'exprimant, cette fois, en termes de *causalité efficiente,* a proposé la formule bien connue, élevée, par beaucoup de ses disciples, à la dignité d'une théorie: le concours de l'intellect-agent et du phantasme, dans la production de l'espèce intelligible, est celui d'une *cause principale* et d'une *cause instrumentale,* la première « mouvant » la seconde:

« In receptione qua intellectus possibilis species rerum accipit a phantasmatibus, se habent phantasmata ut *agens instrumentale et secundarium,* intellectus vero agens, ut *agens principale et primum.* Et ideo actionis effectus relinquitur in intellectu possibili secundum conditionem *utriusque* » (*Verit.* X. 6, ad 7). Dans les causes instrumentales dont nous avons l'expérience directe, toujours l'efficience propre de l'instrument sert de véhicule à l'action de l'agent principal. (1). Or, évidemment, au cours de l'intellection, le phantasme — matériel — n'exerce aucune efficience propre et directe sur l'intellect-possible: tout son rôle se borne à prêter une forme diversifiée, une « spécification » à l'activité de l'intellect-agent. En ce sens seulement, l'on dira que le phantasme est l'instrument de l'intellect-agent.

Du reste S. Thomas, n'insiste pas tellement sur cette analogie, qu'il marque brièvement, en passant, dans les *Quaestiones disputatae* et à laquelle il ne revient pas — que nous sachions — dans la *Somme théologique,* sinon d'une manière assez indirecte.

On connaît les objections de Suarez (2) contre la théorie de la

---

(1) « Instrumentum habet *duas* actiones: *unam* instrumentalem, secundum quam operatur non in virtute propria, sed in virtute principalis agentis; *aliam* autem habet actionem propriam, quae competit sibi secundum propriam formam; sicut securi competit scindere ratione suae acuitatis, facere autem lectum, in quantum est instrumentum artis: *non autem perficit instrumentalem actionem, nisi exercendo actionem propriam:* scindendo enim facit lectum. » (*S. th.* III. 62. 1, ad 2).

(2) Voir Suarez. *De anima,* lib. IV, cap. 2, §§ 6-10.

causalité instrumentale du phantasme, qu'il juge impossible. Elles porteraient à plein, si l'intellect-agent et le phantasme étaient envisagés par les thomistes comme deux *supposita,* deux principes d'opération radicalement distincts, quoique subordonnés l'un à l'autre; elles perdent toute leur force, si l'intelligence et la sensibilité n'ont entre elles d'autre distinction que celle de deux *facultés,* issues d'une même racine et participant au même être.

Mais alors, le phantasme, non distinct de l'intellect-agent quant à l'être foncier, reste-t-il une vraie cause instrumentale, subordonnée à une vraie cause principale? En un sens épuré et analogique, oui; mais il faut reconnaître que la relation mutuelle de l'intellect-agent et du phantasme ne se range qu'imparfaitement dans le cadre rigide des causes « prédicamentales », définies sur les objets sensibles; pour traduire cette relation en concepts catégoriaux, nous devons associer au moins deux espèces de ces concepts — et les corriger d'ailleurs l'une et l'autre, l'une par l'autre. Car un intellect-agent, qui, au sein d'un même sujet ontologique, meut un phantasme comme une cause principale meut un instrument, ne laisse pas d'être toujours, vis-à-vis de ce phantasme, quelque chose comme une forme investissant une matière. Pourquoi? Parce que l'action immanente confine à la fois à la causalité efficiente et à la causalité formelle, et peut donc s'exprimer, bien qu'inadéquatement, en deux langages différents.

S. Thomas, nous l'avons vu, emploie ces deux langages, tantôt l'un, tantôt l'autre, mais sans être dupe de la précision apparente de chacun d'eux.

Bref, pour ne point se méprendre sur le sens des formules thomistes, il faut garder présente à l'esprit l'impossibilité de traiter les « puissances opératives » d'un même sujet, soit *seulement* comme des formes statiquement emboîtées les unes dans les autres, soit *seulement* comme des entités dynamiques autonomes, dont la solidarité se bornerait à des relations extrinsèques d'agent et de patient.

c) *La fonction de l'intellect-agent interprétée par la théorie générale des puissances.*

Le cas de la solidarité naturelle entre l'intellect-agent et le phantasme se rattache donc à la doctrine générale de S. Thomas sur l'intercommunication vitale des puissances dans un composé substantiel.

Que le composé humain de corps et d'esprit constitue, au sens le plus strict, *une* substance, *une* nature, *un* principe radical d'agir et de pâtir, c'est le présupposé commun à presque toute la Scolastique (1). Nous pourrions d'ailleurs considérer provisoirement cette unité substantielle comme une hypothèse, qui passerait au rang d'une thèse certaine, s'il devenait évident qu'elle fournit la seule raison métaphysique possible de la coopération nécessaire entre l'intellect-agent et le phantasme.

Voyons donc ce que doit être, dans l'unité de la substance, la relation mutuelle des puissances.

La subordination naturelle des puissances dans une substance composée. — Les puissances, d'après S. Thomas, émanent de l'essence: elles en sont l'explicitation dynamique naturelle. Supposons une essence composée (mais unique, subsistant sous un seul « esse primum »), où la perfection de la forme dépasserait le niveau purement matériel: cette dénivellation interne de l'essence se traduira par des degrés échelonnés de perfection dans les puissances. Et tel est le cas de la nature humaine, où l'âme, spirituelle, est néanmoins forme du corps. (Cf. *S. th.* I. toute la *Quaestio* 77).

Cela posé, il y aura profit à lire le texte même de la *Somme:* « Cum anima sit una, potentiae vero plures, ordine autem quodam ab uno in multitudinem procedatur, necesse est inter potentias animae *ordinem esse* ». (*S. th.* I. 77, 4, c.). Cet ordre peut se manifester à différents points de vue. Ne vient directement à notre sujet que l'ordre considéré « secundum *dependentiam* unius potentiae ab altera » (*Ibid*). « Dependentia autem unius potentiae ab altera dupliciter accipi potest. *Uno modo* secundum naturae ordinem, *prout perfecta sunt naturaliter imperfectis priora. Alio modo* secundum ordinem generationis et temporis, prout ex imperfecto ad perfectum venitur. Secundum igitur primum potentiarum ordinem, *potentiae intellectivae sunt priores potentiis sensitivis:* unde *dirigunt* eas et *imperant* eis... Secundum vero ordinem secundum, e converso se habet » (*Ibid.*). « Illae potentiae, quae ordinantur secundum [istos] duos modos, ita se habent quod *actus unius dependet ab altera* » (*loc. cit.* ad 3).

(1) En dehors de l'école thomiste, un grand nombre de Scolastiques crurent devoir admettre, néanmoins, dans l'unité de l'essence physique, une pluralité de « formes » superposées. Dans le thomisme, toute la fonction utile de cette pluralité de formes est reprise par la pluralité des *puissances opératives* du composé substantiel.

Un peu plus loin, parlant de l'émanation des puissances, S. Thomas précise encore leur dépendance hiérarchique, et l'exprime en termes de causalité:

« In his quae *secundum ordinem naturalem procedunt ab uno,* sicut primum est causa omnium, ita quod est primo propinquius est quodammodo causa eorum quae sunt magis remota... Et ideo una potentia animae ab essentia animae procedit mediante alia. Sed quia essentia animae comparatur ad potentias sicut *principium activum et finale,* et sicut *principium susceptivum* (1), vel seorsum per se vel simul cum corpore; agens autem et finis est perfectius, susceptivum autem principium, in quantum hujusmodi, est minus perfectum; consequens est quod potentiae animae quae sunt priores secundum ordinem perfectionis et naturae, *sint principia aliarum per modum finis et activi principii.* Videmus enim quod *sensus est propter intellectum,* et non e converso. Sensus etiam est *quaedam deficiens participatio intellectus;* unde secundum naturalem originem, quodammodo est ab intellectu, sicut imperfectum a perfecto. Sed secundum viam *susceptivi principii,* e converso, potentiae imperfectiorès inveniuntur principia respectu aliarum: sicut anima, secundum quod habet potentiam sensitivam, consideratur *sicut subjectum et materiale quoddam* respectu intellectus... » (*S. th.* I. 77. 7, c.).

Ces passages vont fixer notre exégèse de la théorie thomiste de l'intellect-agent. Reprenons, en en soulignant la portée, quelques-uns des principes énoncés.

D'abord, un principe absolument général: de même que la *multiplicité* des puissances trahit l'*imperfection* de la forme essentielle, ainsi l'*ordre* des puissances exprime l'*unité* de cette forme.

Si la forme, ni purement subsistante, ni totalement immergée dans la matière, présente à la fois un niveau matériel et un niveau plus ou moins complètement dégagé de la matière, les puissances qui correspondent à ces étages de perfection se rangeront en ordre de *subordination:* la subordination des puissances répercute, en une hiérarchie de virtualités distinctes, les degrés intensifs de l'essence elle-même.

Selon que l'on voudra considérer l'ordre respectif des puissances *statiquement,* en tant qu'elles sont échelonnées sur une tige commune, ou bien *activement,* en tant qu'elles s'engendrent et se

(1) Comme sujet d'inhérence d'une détermination ultérieure.

commandent l'une l'autre, on définira cet ordre par des rapports de causalité matérielle et formelle, ou par des rapports de causalité efficiente. D'une part, les puissances inférieures — ou, plus exactement, le sujet en tant que possédant ces puissances — feront fonction de *principium susceptivum* et de *materiale quoddam;* et corrélativement, les puissances supérieures assumeront le rôle d'*élément formel,* de principe *d'actuation.* Mais d'autre part, au second point de vue, les puissances supérieures apparaîtront comme *cause prochaine et comme fin immédiate* des puissances inférieures: « sicut principium activum et finale ». Et S. Thomas fait explicitement l'attribution de cette double série de rapports — formels et dynamiques — à l'intelligence (et à la volonté) chez l'homme.

On retrouve donc ici, entre les *puissances* subordonnées, les deux couples de rapports reconnus précédemment entre leurs *activités* respectives, c'est-à-dire entre l'intellect-agent « toujours en acte », et la sensibilité en exercice (phantasme); un couple formel: « *actus [τοῦ]* intelligibilis in potentia » par opposition à « *materia* causae »; un couple dynamique: « causa principalis » (*movens, faciens in actu*) par opposition à « causa instrumentalis » (*mota, facta in actu*). Du reste, que l'on puisse transporter les propriétés réciproques des puissances à leurs actes, et inversement, cela va de soi, puisque « operari sequitur esse ». S. Thomas fait sien, en termes exprès, ce transfert: dans les puissances subordonnées, dit-il, « *actus* unius dependet ab altera ». Les unes régissent l'activité des autres: « *dirigunt* eas et *imperant* eis ». (Voir les textes cités plus haut.)

Négligeons momentanément, la subordination statique des puissances « in ratione materiae et formae », pour nous attacher à leur *subordination dynamique.*

L'intellect, affirmait S. Thomas, est, à l'égard de la sensibilité, un principe actif. C'est dire, qu'il s'immisce perpétuellement dans la sensibilité comme une cause s'immisce dans l'effet qu'elle frappe à sa marque. Sous cette influence permanente, la sensibilité se trouvera foncièrement ordonnée à l'intelligence: la fin de la sensibilité mue par l'intelligence, se confondra, sous ce rapport, avec la fin même de l'intelligence, fin « intelligible »: *finis agentis est finis actionis;* les puissances supérieures ne sont-elles pas « principia aliarum per modum finis et activi principii » (*loc. cit.*)? Chez l'homme donc, la « finalité interne », l' « appétit naturel » de la sensibilité ne demeure pas confiné au concret spatial et temporel,

mais, à travers ce concret, s'oriente vers l'intelligible. C'est pourquoi, chez l'homme, à la différence des animaux, le produit supérieur de l'imagination appelle, de sa nature, comme un complément normal, l'*intelligibilité*. C'est ce qu'exprime la formule reçue: *phantasma est intelligibile in potentia;* car la potentialité, dans un sujet réel, ne désigne pas seulement le revers négatif ou la pure possibilité d'un acte, mais la *convenance positive,* et pour ainsi dire le désir sourd de cet acte: « potentia appetit actum; materia est appetitus formae ».

Cette motion ordinaire de la sensibilité par l'intellect est si bien dans l'horizon des Scolastiques, qu'ils l'ont connotée dans les désignations mêmes qu'ils appliquent aux facultés du sens interne: chez l'homme, l'estimative devient « cogitative », et la mémoire « réminiscence ».

A travers le système ordonné de l'essence et de ses facultés, la motion vers la fin totale du sujet se propage donc par échelons, suscitant à chaque niveau une tendance vers la perfection du niveau immédiatement supérieur. L'opération des puissances végétatives prépare et seconde l'activité des puissances sensitives, et ces dernières collaborent à l'exercice des facultés intellectives. (*S. th.* I. 77. 4, c.).

Cherchons à marquer le point précis où cette finalité ascendante intéresse *immédiatement* l'intelligence. En un certain sens, disions-nous, il y a de l'intellectualité diffusée jusqu'aux étages inférieurs de notre nature humaine, jusque dans notre corporéité et dans le mode particulier de notre vie végétative: mais cette influence de l'intelligence ne se communique jusque là que par intermédiaire. La sensibilité externe même ne confine point encore à l'intelligence et n'en porte donc pas l'empreinte *directe.* Pour rencontrer l'influence intellectuelle immédiate, et non plus seulement son contrecoup, pour saisir l'action de l'intelligence « dirigentis et imperantis », il faut, à l'intérieur de la sensibilité, monter jusqu'au plan le plus élevé, où s'effectue la *synthèse imaginative.*

Nous n'avons pas à instituer ici l'analyse psychologique des synthèses de l'imagination. Il suffira de distinguer une synthèse imaginative inférieure, que nous appellerions passive, simple résultante d'associations automatiques, effectuées par contiguïté spatiale et temporelle, ou par accumulation mnémonique. Cette synthèse *passive,* pour entrer comme unité dans la conscience, doit se doubler d'une synthèse *active,* constructive ou reconstructive. Le produit de cette seconde synthèse — ou plus exactement, de cette

phase active et spontanée des synthèses de l'imagination — n'est autre que le « phantasma » des Scolastiques, l'image, avec sa délimitation globale et la liaison de ses parties.

On s'est demandé si toute synthèse *constructive* de l'imagination serait impossible en l'absence d'une intelligence directrice. Nous ne voudrions pas le prétendre, puisque, d'après les Scolastiques mêmes, les tendances instinctives et appétitives des animaux introduisent déjà, dans l'automatisme associatif, un principe « constructeur », dont il ne faut pas méconnaître l'importance. Mais, quoi qu'il en soit des animaux, la « synthèse constructive », acte suprême de l'imagination, se fait, chez l'homme, *sous la motion naturelle et permanente de l'intelligence,* principe immédiat et fin prochaine (« principium activum et finale ») de l'imagination.

La finalité propre de l'activité imaginative et l'unité interne du phantasme, se trouvent ainsi *surélevés* au-dessus du niveau de la sensibilité — non pas que l'image elle-même cesse d'être matérielle et concrète, mais parce que son unité constitutive, au sein même de la matière, est suspendue directement à l'unité intelligible. Dans la mesure où le phantasme subit cette influence (*in sensu composito cum motione intellectuali, quae ad ipsum phantasma terminatur*), il revêt des propriétés nouvelles. « Sicut pars sensitiva ex conjunctione ad intellectum *efficitur virtuosior,* ita phantasmata ex virtute intellectus agentis *redduntur habilia ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur* » (*S. th.* I. 85. 1, ad 4).

L'abstraction de la « species intelligibilis ». — Si subtile qu'elle puisse paraître, une précision ultérieure devient ici nécessaire.

Lorsque S. Thomas constate que l'intelligence *domine* et *meut* le phantasme, il n'entend aucunement affirmer que l'intelligence constitue, dans et avec la faculté sensible, le principe élicitif prochain de la connaissance imaginative: toute connaissance « in actu secundo », autrement dit, toute réaction « intentionnelle », toute « réflexion », si élémentaire soit-elle, d'une faculté sur son contenu actuel, appartient au domaine inviolable de l'opération *strictement* immanente de cette faculté: ni l'intellect-agent, ni aucun autre principe actif ne pourrait s'immiscer là.

Une fois donc les déterminations objectives entrées dans la faculté sensible, comme modifications ontologiques de celle-ci (*secundum esse naturale*) leur actuation *dernière,* comme connaissances (*secundum esse intentionale*), ne dépend plus que de la perfection formelle de la sensibilité même. Aussi — que le phantasme

soit ou non « intelligibile in potentia », soit ou non construit sous la motion de l'intelligence — l'imagination le connaît uniquement selon sa concrétion sensible comme image particulière. Et dans cet acte « autonome », la faculté sensible ne souffre pas de partage avec l'intelligence. L'action unificatrice de l'intellect sur le sens se termine au niveau de l'*esse naturale* du phantasme: à cette phase préconsciente, rien n'empêche que le phantasme, bien qu'inhérent à la puissance imaginative, ne dépende aussi d'autres causes actuellement agissantes; or, chez l'homme, nous a dit S. Thomas, la dépendance ontologique du phantasme par rapport à la faculté intellectuelle est une *nécessité de nature*.

Ce ne sera donc pas dans le phantasme déjà révélé à la conscience sensible, dans l' « image », que l'on devra chercher l'origine de l' « intelligible » correspondant, mais bien sur la ligne de jointure où intelligence et imagination collaborent, comme agents naturels, à la synthèse, ou au *fieri*, de l'image; ne dirait-on pas, puisque cette terminologie existe chez les Scolastiques: dans le « phantasma in actu primo »?

Mais comment le « phantasma in actu primo » peut-il devenir « intelligibile in actu », ou, pour employer une autre expression de S. Thomas, « habile ut ab eo intentio intelligibilis (1) abstrahatur »?

Evidemment, nous le disions plus haut, dans la mesure et rien que dans la mesure où il se trouve être, actuellement, le terme de l'activité naturelle de l'intelligence. Le phantasme ne devient intelligible que plongé dans la lumière même de l'intellect-agent toujours en acte.

Revenons donc un instant à considérer la participation active de l'intelligence à la synthèse du phantasme.

Les questions suivantes s'imposent aussitôt à l'esprit.

D'abord, comment peut s'établir, entre l'intellect spirituel, et le phantasme intrinsèquement matériel, la prise de contact requise pour que l'activité du premier atteigne réellement le second? Ne serait-on pas acculé, tout compte fait, à la difficulté même qui arrêtait Descartes: nous voulons dire, à la nécessité d'admettre une action excitatrice du matériel sur le spirituel?

S. Thomas nous a déjà donné le principe de la réponse: « Intellectus agens est semper in actu; est in actu secundum suam substantiam ». Dans les agents matériels seuls (*en tant que matériels*, et non en tant qu'agents) la « passion » précède et déclenche l'ac-

---

(1) Id est: species intelligibilis.

tion. « Agens, *in quantum agens,* non mutatur ». L'entrée en exercice de l'intellect-agent — ou son « opération » — n'est autre chose que l'extension de son actualité permanente à un patient (ou, en général, à des déterminations subordonnées). Ainsi agissent les esprits, par spontanéité pure, sans devoir subir aucune « altération » préalable.

Pourtant, pour que l'actualité d'un esprit puisse s'étendre à un contenu nouveau, et devenir ainsi « action », « opération », il faut qu'entre cet esprit et l'objet de son activité préexiste *une certaine relation physique,* une certaine « affinité » — disons d'un mot, avec les Scolastiques: il faut que l'objet (le patient) soit *prochainement en puissance* de l'acte qui s'offre à lui. Aussi, rendant compte de l'action des purs esprits sur la matière, S. Thomas suppose-t-il que la perfection originaire de leurs essences les met chacun par avance en relation physique — relation de puissance active, de domination efficace — avec un champ plus ou moins étendu des réalités corporelles. Nous ne pouvons pas insister ici sur ces thèses curieuses d'Angélologie; notons-en seulement le principe: l'action d'un agent fini présuppose toujours un lien physique entre l'agent et le patient.

Dans le cas de l'intelligence mouvant la sensibilité, le lien physique préexistant n'est autre que *l'union substantielle de l'âme et du corps;* le domaine naturel et immédiat d'influence de notre âme spirituelle sur la matière, c'est le corps uni à l'âme dans un même être. Parce que l'âme est la cause formelle du corps, les puissances supérieures qui émanent de l'âme en tant que spirituelle, ont une relation essentielle et une solidarité d'action avec les puissances intentionnelles inférieures, qui émanent du composé comme tel. Aussi, les éléments sensibles, dès qu'ils pénètrent dans l'orbite de l'imagination, pénètrent, par le fait même, dans la zone d'influence immédiate de l'intellect: vis-à-vis de ce dernier, ils sont alors en un sens réel, « materia circa quam operatur ».

Malgré tout, pourrait-on se demander encore, l'analogie entre l'action de l'intellect sur la sensibilité et l'opération externe d'un pur esprit n'est-elle pas bien ténue? L'esprit pur agit selon sa connaissance préalable de l'objet de son activité. Il ne peut être question, pour l'intellect-agent, d'une connaissance anticipée de la matière sensible, puisque — notre intelligence n'ayant pas, comme l'intelligence angélique, de « species » innées — cette connaissance elle-même exigerait un autre intellect-agent, et ainsi à l'infini.

Sans doute; la remarque est juste: aussi la causalité de l'intel-

lect-agent sur la sensibilité doit s'exercer, comme disent les Scolastiques, « per modum naturae »: avec une absolue nécessité, selon une règle immuable, sans connaissance ni choix.

Voit-on la conséquence de ceci? c'est que, si d'aventure l'intervention de l'intellect-agent apportait à nos concepts (1), non seulement une possibilité de naître et un mode subjectif (modus quo), mais même un *contenu* (un *id quod*), ce dernier élément, ne résultant d'aucun triage opéré à priori sur les données sensibles, respecterait complètement les rapports naturels de celles-ci: relativement à leur diversité, il serait, de soi, totalement indifférent, entièrement universel. Le problème de l'à priori intellectuel — s'il se posait ici — ne porterait donc, en aucun cas, sur la délimitation ou la répartition des essences matérielles, mais seulement sur quelque chose qui conviendrait à la représentation intelligible de toutes ces essences, quelles qu'elles fussent. (Voir ci-dessus, pp. 96 et suiv.)

Une troisième question se pose. Tout cela étant, quel rapport concevoir entre l'influence naturelle, inconsciemment exercée par l'intelligence sur la synthèse imaginative, et le rôle *illuminateur* attribué à l'intellect-agent?

Ce rapport est extrêmement prochain. Considérons de nouveau les éléments théoriques impliqués dans l'action transitive d'un agent spirituel. Celui-ci connaît, certes, l'objet de son action avant d'agir, mais une fois l'action accomplie, il possède d'une autre manière, dans la forme spécificatrice de sa propre opération (*specificative et terminative*), le dessin même du terme objectif de celle-ci. A un agent fini, même immatériel, toute action extérieure rapporte quelque butin, sans que doive intervenir pour cela, dans le sujet actif, une véritable passivité, une « passio praedicamentalis, secundum materiam », c'est-à-dire une invasion par le dehors, avec altération du sujet. Sans *véritable* passivité, disons-nous, mais non sans cette passivité immatérielle qui répond à la puissance d'expansion et d'enrichissement de la forme comme forme; car, si le terme de toute action, dans la mesure où il est produit par l'agent, se trouve précontenu en celui-ci, par contre, dans la mesure où il n'est pas produit par l'agent, il marque une limite actuelle de la puissance ex-

(1) Nous disons: à nos concepts, et non pas: à l'objet directement et explicitement connu par ces concepts. Il s'agit de l'*intelligibile in actu*, et non du « id quod primo cognoscitur », qui est *l'intelligibile in potentia*.

pansive de ce dernier — et s'y trouve donc figuré, pour ainsi dire, en relief inverse. En exerçant ses puissances actives, l'agent fini s'explore soi-même dans sa propre limitation et du coup explore la réalité limitante (1). Dès lors, pour *connaître* l'objet externe, à un nouveau titre, c'est-à-dire à travers la forme de l'opération exercée sur lui, il suffit que l'agent immatériel prenne conscience de soi-même selon le mode particulier de son activité présente, ce qui suppose, évidemment, un pouvoir de « réflexion complète » sur soi (2).

Le cas de l'intelligence, dans son influence causale (motrice, finale et formelle à la fois) sur les synthèses de l'imagination, est absolument analogue, — sauf que l'activité de l'intellect-agent est régie directement par l'unité substantielle de l'âme et du corps, sans connaissance préalable du terme de l'action. Une fois le contact *actuel* établi entre les deux facultés, relativement à une matière sensible déterminée, l'intelligence, dont l'activité naturelle s'est adaptée spontanément à cette matière (*materia circa quam*), possède, dans son adaptation même, le type formel du terme effectué: type dynamique, intrinsèquement immatériel, relatif cependant à la diversité qualitative d'une matière sensible et diversifié lui-même selon cette relation diverse. Dans son union intime et active au phantasme, qu'elle meut immatériellement et qu'elle pénètre, pour ainsi dire, de finalité spirituelle, l'intelligence sort de son indétermination première; du coup, étant immatérielle et en exercice, elle devient lumineuse à elle-même selon la détermination immanente

---

(1) Chez les thomistes, le problème de l'intellection de la singularité matérielle est résolu par une méthode semblable. Voir ci-dessous, chap. 4, § 2.

(2) S. Thomas mentionne, en plusieurs endroits, la connaissance accompagnant l'action et rigoureusement mesurée sur elle. P. ex.: « Formae rerum per quas intellectus cognoscit, dupliciter se habent ad res: quaedam enim sunt factivae rerum, quaedam autem a rebus acceptae; et illae quidem quae sunt rerum factivae, in tantum ducunt in cognitionem rei, in quantum ejus factivae existunt; unde artifex qui artificiato tradit formam vel dispositionem materiae, *per formam artis* cognoscit artificiatum *quantum ad illud quod in eo causat.* » (*Qu. disp. De anima*, art. 20, c). Le principe fondamental énoncé dans ce passage — nous insistons: rien que le principe fondamental, c'est-à-dire la cognoscibilité du *terme* d'une activité selon la *forme* de cette activité même — s'applique à l'activité naturelle de l'intellect-agent, *dans la mesure où* elle commande et surélève la synthèse imaginative, en y exerçant une véritable influence causale actuelle.

qu'elle se donne; et cette détermination réunit toutes les conditions d'une « espèce intelligible ».

Bref, grâce à l'unité substantielle du sujet sensitivo-rationnel, l'intelligence acquiert, par son action transitive (ou quasi-transitive) et inconsciente sur la synthèse imaginative, les déterminations internes qui rendent possible sa propre opération immanente et consciente (l'intellection).

A dessein, nous n'indiquons ici que très sommairement la dernière phase, la phase consciente, de l'acte intellectuel: car elle pose plusieurs problèmes, que nous ne pourrons aborder utilement que plus tard. Nous voulions seulement montrer comment la théorie des puissances permet de préciser, au point de vue métaphysique, le genre de solidarité qui enchaîne le phantasme à l'intellect-agent dans la mise en acte de l'intellect-possible selon une « espèce intelligible ».

Il nous reste, avant de pousser plus loin notre recherche, à définir par rapport à l'interprétation qui vient d'être esquissée, quelques-unes des expressions coutumières de l'idéogénèse thomiste.

L'*intellect-agent,* dans la *première phase* de son intervention, c'est l'intelligence même, pour autant que celle-ci (en vertu de l'unité substantielle de l'âme et du corps, et de la subordination active des puissances qui en est la conséquence nécessaire) exerce sur l'imagination une influence causale, dont le mode tient à la fois de la causalité formelle et de la causalité efficiente.

Le *phantasme* est le résultat concret de la synthèse constructive ou reconstructive de l'imagination, synthèse effectuée, dans l'imagination même, selon les lois de la sensibilité, mais sous l'influence de l'intellect-agent.

De la rencontre, nécessaire et inconsciente, de l'intellect-agent et du phantasme, le premier se subordonnant activement le second (cf. *cause principale* et *cause instrumentale*), résulte, dans la faculté intellectuelle, une détermination dynamique correspondant à la structure qualitative du phantasme, terme de cette activité. C'est la *seconde phase* dans l'opération de l'intellect-agent.

La détermination nouvelle, enrichissante (*species intelligibilis impressa*), affecte l'intelligence selon la « puissance immatérielle » de celle-ci, c'est-à-dire en tant qu'*intellect-possible.* (1) Les con-

(1) On voit aisément que cette interprétation des textes de S. Thomas respecte la théorie thomiste traditionnelle de la distinction réelle entre intellect-agent et intellect-possible fondée sur l'opposition de leurs modes

ditions prochaines de l'*intellection,* qui est l'acte de l'intellect-possible informé par la *species,* sont dès lors réalisées; nous devrons montrer plus loin comment cette intellection est « objective » et pas seulement « conscience du sujet ».

Pour reprendre la formule technique générale, à laquelle on doit toujours revenir en cette matière, la théorie thomiste des puissances « explique », et explique seule, nous semble-t-il, pourquoi, sous l'investissement actuel de l'intellect-agent, l'*intelligibile in potentia,* offert dans le phantasme concret, est devenu *intelligibile in actu* — non pas selon sa concrétion particulière, mais par « abstraction » de ceux-là précisément de ses caractères qui étaient « en puissance d'intelligibilité » (1). Lorsque nous parlons ici d' « explication », il va de soi que nous ne l'entendons pas au sens que prend ce mot en psychologie positive, mais au sens où, en métaphysique, un système de *rapports nécessaires* peut être appelé une « explication » de l'expérience interne ou externe. Et dans l'ordre même des rapports métaphysiques, nous nous garderons bien d'oublier que la causalité propre de l'intellect-agent, si elle peut être délimitée par nous, *analogiquement et négativement,* grâce à un enchaînement de nécessités rationnelles, nous est, dans sa nature intime, beaucoup plus inaccesible que les essences matérielles. Qui montrera, non plus seulement qu'il *doit* y avoir subordination des puissances dans le composé humain, mais *comment* cette subordination est possible? Le dernier secret de notre connaissance sensitivo-intellectuelle demeure scellé, pour nous, dans les profondeurs mêmes de l'unité substantielle du corps et de l'esprit: nul être fini ne pénètre le fond de sa propre nature (2).

---

d'opération: d'une part, fonction *active et inconsciente,* d'autre part, *réceptivité formelle,* et *conscience.* On se souviendra d'ailleurs que la distinction réelle, pour les thomistes, n'est pas nécessairement une distinction de chose à chose: elle peut n'être qu'une distinction d'acte à puissance, d'accident à accident, de fonction à fonction, dans l'unité fondamentale de la « nature » et de l' « esse ».

(1) N'oublions pas que, d'après S. Thomas, l'abstraction ne suppose aucun transfert physique de « formes », mais seulement une « conformation » — purement précisive — de l'intelligence à certains caractères du phantasme. L'abstraction ici en cause n'est pas autre chose que la constitution même, au sein de l'intellect-possible, de relations dynamiques (*species*) réglées sur la diversité qualitative du phantasme.

(2) Cette unité psychologique, effet de l'unité substantielle de corps et d'esprit a pour pendant, dans la philosophie critique, « l'unité pure de la conscience » (« unité transcendantale de l'aperception ») en un sujet à la fois sensitif et rationnel. La parité, toutefois n'est pas complète.

§ 3. — *L' " espèce intelligible ".*

L' « espèce intelligible », forme et terme d'action immanente. — L'activité de l'intellect-agent a pour effet immédiat la présence, dans l'intellect-possible, de « species », c'est--à-dire de « formes déterminatrices » haussant l'intellect-possible de la puissance à l'acte.

Ces « species », au stade où nous les considérons, ne sont pas une sorte d'image intellectuelle, un décalque du phantasme: elles ont, dans l'intellect-possible, une fonction *dynamique et formelle* (*id quo*) mais non *objective* (*id quod*); S. Thomas les compare à la « forme spécificatrice » de l'action extérieure: elles déterminent et spécifient l'action intellectuelle immanente. (*S. th.* I. 85. 2, c). A vrai dire, une action immanente ne crée rien, physiquement, en dehors de sa propre forme: en ce sens, la « species » est aussi le terme de l'action immanente: elle est, si l'on veut, la ligne caractéristique d'une attitude (mais d'une attitude « objectivante »).

L'« espèce intelligible » comme relation à l'image. — Une erreur fréquemment commise, à la faveur des imprécisions du langage, consiste à introduire subrepticement, à l'intérieur même du concept, la représentation sensible qui le soutient. Toujours, en effet, la pensée s'accompagne chez nous d'une image plus ou moins vague, plus ou moins schématique, plus ou moins symbolique, sur laquelle notre attention retombe immanquablement dès que nous voulons nous représenter distinctement l'objet de notre pensée.

Prenons un exemple très simple. Je pense à la gamme des couleurs: rouge, orangé, jaune, vert, indigo, violet... Quels sont les éléments objectifs dont j'ai conscience?

Dans le cas présent, ce qui me frappe d'abord, c'est, supposons-le, l'image concrète des couleurs rouge, orangé, etc., telles qu'elles apparaissent dans le spectre solaire. Est-ce tout? Non pas: je sens parfaitement, grâce à mon expérience passée, qu'il subsiste en moi, relativement à ces couleurs, une certaine notion, indépendante de l'image actuelle et fugitive que je me forme d'elles. La preuve, c'est que, avec le sentiment d'une attitude objectivo-subjective identique en tout, sauf le caractère strictement particulier et concret de mon imagination présente, je puis penser et dénommer ces couleurs dans une *autre* localisation, à une *autre* échelle, en un *autre* moment du temps, sous une *autre* intensité, que sais-je? Posséderais-

je donc, dans mes facultés suprasensibles, une seconde représentation objective de couleurs, transposée de l'image, et, une fois produite, se suffisant dans son ordre, indépendamment même de l'image sensible: un rouge, un jaune, un vert... purement « intelligibles »? Mais, outre qu'une « couleur intelligible » est peut-être un non-sens, si je veux explorer en soi ce « quelque chose » de permanent que je retiens sous les variations sensibles, si je prétends le saisir en dehors de toute image concrète, aussitôt il m'échappe, s'efface: aucune représentation, d'aucun genre, n'occupe plus ma pensée. Ce n'est pas alors de l'intelligible que j'aurais substitué à du sensible; non, c'est le vide psychologique.

Le concept, pour autant qu'il m'est conscient, ne se suffit pas, à lui seul, comme représentation, et demeure donc *dans un rapport nécessaire* avec l'image concrète.

Quel est ce rapport?

Si l'intelligence nous offrait, dans le concept, une représentation intelligible, se suffisant comme telle, à la manière d'un « double » plus ou moins sublimé de la représentation imaginative, le concours du phantasme à l'intellection ne serait nécessaire qu'au point de départ de celle-ci, pour la mise en branle de l'intellect-agent: une fois la « species » produite dans l'intellect-possible, ce concours deviendrait superflu, puisque la « species » représenterait par elle-même, intelligiblement, tout ce que l'image représentait sensiblement. Or, d'après S. Thomas, non seulement aucun acte primaire d'intellection, mais aucun usage des « species » n'est possible qu' *en présence* du phantasme, *dans* le phantasme: « Connaturale est homini ut species intelligibiles *in phantasmatibus* videat..... Sed tamen intellectualis cognitio non consistit in ipsis phantasmatibus: sed in eis contemplatur puritatem intelligibilis veritatis ». (*S. th.* II. II^{ae}, 180, 5, ad 2).

Mais, se fait objecter S. Thomas, ce rapport nécessaire au phantasme ne contredit-il pas la doctrine de l'*abstraction* des « species »? « Philosophus dicit quod intellectus intelligit species in phantasmatibus: non ergo eas abstrahendo? » — « Dicendum, répond-il, quod intellectus noster *et* abstrahit species intelligibiles a phantasmatibus, in quantum considerat naturas rerum in universali: *et tamen* intelligit eas in phantasmatibus: quia non potest intelligere ea quorum speciem abstrahit, *nisi convertendo se ad phantasmata* ». (*S. th.* I. 85. 1, 5° et ad 5). « Impossibile est intellectum nostrum, secundum praesentis vitae statum, quo passibili corpori conjungi-

tur, aliquid intelligere in actu, *nisi convertendo se ad phantasmata.* » (*S. th.* 1. 84. 7, c) (1).

« Convertendo se ad phantasmata »: la faculté intellectuelle ne peut faire jouer les *species* dans la conscience objective qu'en les rapportant à une image actuelle et concrète qui leur corresponde. Comment concevoir cette référence d'un intelligible au phantasme? N'est-ce point une impossibilité? A vrai dire, il n'existe qu'une seule communication possible de l'intelligible avec le phantasme, celle qui s'établit — comme on l'a montré dans les pages précédentes — par l'activité vitale de l'intellect-agent dans l'unité du sujet sensitivo-rationnel: « secundum continuationem quamdam intellectus ad imaginationem ». (*Qu. disp. De Veritate,* II. 6, c). La *species* — moyen dynamique, *via ad,* signe universel incomplètement déterminé — doit atteindre son actuation dernière, en prenant, ou en retrouvant, le contact du phantasme. Alors seulement, devenue, ou redevenue, forme d'une opération actuelle de l'intellect, elle s'illuminera dans la conscience claire, selon une signification objective définie.

Que ce processus justifie l'expression métaphorique: « videre speciem intelligibilem in phantasmate » (ne comprenons pas: *videre ipsum phantasma;* l'imagination seule contemple l'image) on le concédera sans peine. Mais peut-être apercevra-t-on moins aisément que les *species* déjà acquises (dans un être immatériel, rien ne se perd) ne puissent redevenir principes actuels de connaissance, du moins de connaissance universelle, que par référence à un phantasme concret, « per conversionem ad phantasmata ». En effet: « Videtur quod intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles, quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata: intellectus enim fit in actu per speciem intelligibilem, qua informatur; sed intellectum esse in actu est ipsum intelligere; ergo species intelligibiles sufficiunt ad hoc quod intellectus actu intelligat, absque hoc quod ad phantasmata se convertat ». (*S. th.* 1, 84. 7, obj. 1).

S. Thomas conteste formellement la conclusion de l'objection que l'on vient de lire: « Dicendum quod species conservatae in intel-

(1) Dans l'article auquel est emprunté ce texte, S. Thomas prouve la « conversio ad phantasmata » par l'expérience, d'abord, puis par la proportion requise entre le mode de notre connaissance intellectuelle et l'objet propre, connaturel de notre intelligence. Voir aussi: *S. th.* I. 79, art. 6 et 84, art. 8; *Qu. disp. Verit.* X. 2, ad 7).

lectu possibili in eo existunt *habitualiter,* quando actu non intelligit...; unde ad hoc quod intelligamus *in actu,* non sufficit ipsa conservatio specierum... » (*Ibid.*, ad 1).

Cette réponse de S. Thomas confirme ce que nous rappelions plus haut, savoir que la *species* n'est, de soi, qu'une disposition *dynamique* de l'intellect, diversifiée qualitativement en fonction du phantasme. En effet, un *habitus* subsiste seulement comme « acte premier », comme principe virtuel d'une actuation ultérieure. A l'état d'*habitus,* la *species intelligibilis* ne serait connaissable que par un esprit pénétrant directement jusqu'aux essences: or, notre intelligence n'a pas, au moins ici-bas, l'intuition immédiate de sa propre essence.

Ainsi, la *species* intelligible n'entre jamais seule dans notre conscience objective, comme une représentation intellectuelle achevée masquant la représentation sensible, mais toujours selon une relation dynamique à un phantasme actuel.

Relation dynamique au phantasme? soit. Mais une relation suppose deux termes: relation *de quoi,* exactement? Jusqu'ici nous n'avons défini la *species* que par la diversité qualitative de cette relation même. Qu'est-ce donc, au fond, qui se trouve référé au phantasme — et pour ainsi dire projeté sur lui comme sur un écran phosphorescent, qui s'illuminerait aux points d'incidence?

L'*« espèce intelligible » comme relation à l'unité objective de l'intelligence.* — A la question qui vient d'être formulée, nous répondrons d'un mot que le terme supérieur de la relation imposée au phantasme par l'intelligence est *l'unité spéculative de l'être.*

Montrons d'abord que ce terme supérieur est une *unité.*

Nous savons de quelle nature doit être la relation acquise à l'intelligence par sa « conversion vers le phantasme ». Cette relation sera immatérielle et abstraite: immatérielle, comme son support ontologique, l'intelligence; abstraite, parce que, étant immatérielle, cette relation ne peut emprunter à son terme extérieur — le phantasme — que des caractères dégagés de toute matière individuelle, de toute concrétion sensible. Une pareille abstraction est « universalisante ». (Voir le Chap. suivant, § 1).

Si nous trouvons bien mystérieux ce discernement de caractères universels dans une réalité concrète, songeons qu'il nous paraît tout de même moins étrange énoncé en termes dynamiques. Toute puissance opérative, même dans la causalité physique, s'oriente à ses « objets matériels » selon des caractères abstraits, « secundum notas

genericas objecti ». Aux termes d'un exemple classique, la tendance instinctive qui porte le ruminant à brouter, et qui préexiste en lui comme une disposition permanente, un « habitus », n'a point pour objet formel *telle* ou *telle* herbe, dans *tel* pré et à *tel* moment du temps — à ce compte la pauvre bête mourrait de faim devant son repas servi — mais les caractères généraux de l'« herbe »: « rationem genericam herbae ». De même l'intellect-agent, se conformant activement au phantasme concret, le fait selon des caractères généraux compatibles avec la nature métasensible de l'intelligence. L'universel est « agi », « vécu », avant d'entrer objectivement dans la conscience.

Or, toute abstraction universalisante relie une multiplicité à une unité: à la pluralité des individus, l'abstraction intellectuelle substitue, dans un concept plus ou moins distinct, l'unité de la nature spécifique; à la pluralité des espèces, l'unité du genre, et ainsi de suite. Une relation comme celle du phantasme au concept, caractérisée par l'abstraction progressive de caractères universels au sein d'une multiplicité concrète, est donc nécessairement le rapport *d'une multiplicité à une unité:* « unum in multis ».

Il faut définir cette unité.

Sans doute, dans les intellections particulières, l'unité conceptuelle peut être générique ou spécifique, d'après le groupement plus ou moins large, que l'on y effectuera, des déterminations d'origine sensible. Mais ce ne sont là que des unités partielles, subordonnées, dont la diversité procède encore de la diversité même du phantasme. Si nous voulons savoir à quelle *unité universelle dernière,* véritable part de notre intelligence dans l'« espèce intelligible », est suspendue la hiérarchie entière des unifications abstraites, nous devons écarter résolument toute représentation particulière, supposer une donnée imaginative *quelconque*, et constater ce que devient alors le concept.

En résidu de cette opération, il nous reste, disait Kant, *l'unité catégoriale du réel,* spécifiée seulement par le rapport « transcendantal », purement à priori, de l'intelligence à la sensibilité, sans intervention d'aucun contenu défini, hormis les intuitions à priori de l'espace et du temps. Nous aurions ainsi dégagé l'objet formel de l'entendement *humain* (sinon l'objet transcendantal de tout entendement possible).

S. Thomas disait pareillement qu'il nous reste, après ces abstractions successsives, *l'unité de l'être quantitatif* comme tel, celle qui correspond à l'objet propre et immédiat de notre intelligence, à

la « quidditas sive natura in materia corporali existens ». (*S. th.* I. 84. 7, c). Comme toutes *quiddités* matérielles sont essentiellement quantitatives, multipliables par identité, l'unité commune de ces quiddités portera les caractères de l'unité indéterminée de nombre ou de l'« ens principium numeri ».

Sur la ligne ascendante qui va du phantasme multiple au concept un, si nous faisons abstraction de la diversité des qualités sensibles, l'unité universelle pure que nous rencontrons du côté de l'intelligence, exprime donc le rapport immédiat de celle-ci dans ce qu'elle a de plus général, l'*être,* avec la propriété la plus fondamentale de tout phantasme, la *quantité concrète.*

Appelons « élément de représentation » du concept tout ce qui, dans celui-ci, provient de sa relation au phantasme ou d'une abstraction pratiquée sur le phantasme: nous dirons alors que l'unité suprême du concept, comme « représentation », (c'est-à-dire l'unité conceptuelle embrassant, non pas tel ou tel contenu sensible, mais un contenu sensible quelconque) ne dépasse pas l'unité abstraite du nombre. Si la fonction *objective* du concept se confondait totalement avec sa fonction *représentative* — comme le suppose la *Critique de la Raison pure* — il faudrait conclure que la spontanéité de l'intellect-agent, dans la formation des « species » intelligibles, se réduit à un pouvoir formel de synthèse numérique. L'unité intelligible ne serait autre que l'unité abstraite du nombre.

Or, cette conséquence contredit manifestement les déclarations de S. Thomas sur l'extension et la compréhension de l'unité intelligible. Nous analyserons cette unité *en elle-même* dans le chapitre suivant. Ici, puisque nous étudions plus spécialement la fonction de l'intellect-agent, on nous permettra de souligner, dans les expressions mêmes de S. Thomas, un trait d'où ressort déjà quelle est, à ses yeux, la prééminence de l'unité intelligible sur l'unité abstraite de nombre.

L'unité intelligible ne sera pas inférieure, sans doute, à la virtualité originelle qui est l'avoir propre de l'intellect-agent. Quel est donc cet *avoir propre,* que l'intellect-agent déverse dans les « species » et, par là, dans les opérations objectives de l'intellect-possible?

« Cognoscere *prima intelligibilia,* nous dit-on, est actio consequens speciem humanam... Principium huius actionis [est] *virtus intellectus agentis* » (*S. th.* I. 79. 5, ad 3).

« Inest... unicuique homini quoddam principium scientiae, scilicet *lumen intellectus agentis,* per quod cognoscuntur statim a principio

naturaliter (1) quaedam *universalia principia omnium scientiarum* » (*S. th.* I. 117, 1, c.).

« In lumine intellectus agentis nobis est quodammodo *omnis scientia originaliter indita...* » (*Verit.* 10. 6, c.).

Or, il est manifeste que, dans la terminologie de S. Thomas, la science universelle, *omnis scientia,* enveloppe aussi la connaissance analogique de l'être transcendant; que les *prima intelligibilia* comprennent dans leur extension les objets entièrement inquantitatifs, et jusqu'à l'acte pur d'être; que les *principia universalia scientiarum* sont avant tout les principes fondamentaux de la Métaphysique.

D'autre part, s'il y a une science dont la révélation doive être « innée » (« originaliter indita ») en quelque façon à notre intelligence, c'est bien la philosophie du monde *métempirique.* N'avons-nous pas vu précédemment que l'intellect-agent, dans l'ordre de la connaissance objective, jouit, par nature, d'une universalité constructive illimitée: « est quo omnia facere »? Et l'on trouve encore, chez Aristote, — que répète S. Thomas — une expression bien parlante, à propos de l'innéité du « premier principe », qui n'est pas seulement le principe de l'« ens quantitativum », mais le principe de l'« être », *absolument:* parmi les « conditiones certissimi [hujus] principii », ... « tertia est ut... *adveniat quasi per naturam habenti ipsum,* quasi ut naturaliter cognoscatur, et non per acquisitionem. Ex ipso enim *lumine intellectus agentis* prima principia fiunt cognita » (*In IV Metaph.,* lect. 6). « Advenit habenti ipsum »: c'est la formule même de l'à priori virtuel, dynamique, s'explicitant, sous le choc des données extrinsèques, dans une connaissance objective. L'intellect-agent possède, à priori, la règle suprême, non pas du nombre, mais de l'être dans toute son extension.

Evidemment donc, S. Thomas ne limite pas la sphère d'action de l'intellect-agent à de simples synthèses selon la quantité, mais il lui attribue, dès la formation première du concept, toute la portée virtuelle réservée par Kant non seulement à l'« entendement » mais à la « raison » métempirique: si l'intellect-agent « abstrait » réellement, et s'il produit ainsi l'élément universel et nombrable du concept, ce doit être en vertu d'un *principe d'unification,* commensuré,

(1) C'est-à-dire, en vertu d'une activité de nature, activité nécessaire et préconsciente, n'entrant en exercice que sur des données extrinsèques. La « cognitio naturalis », c'est, en termes métaphysiques, psychologiques, l'équivalent de l'*Erkenntnis a priori* kantienne.

non à l'être quantitatif comme tel, mais, d'une manière ou d'une autre, à l'amplitude entière du « connaissable ».

Cette position de S. Thomas nous ouvre un nouveau champ de recherches. Pour achever de définir la fonction unifiante de l'intellect-agent, nous devrons, dans le chapitre suivant, étudier, beaucoup plus attentivement que nous ne l'avons fait ici, *l'unité intelligible* que présente objectivement le concept. Tout notre exposé se groupera autour des trois propositions suivantes:

1° L'unité objective de nos concepts est, de soi, *universelle.*

2° Elle ne peut s'enfermer dans l'unité restreinte de l'individuel que *par référence au concret sensible.*

3° Elle n'est point univoque mais *analogique.*

CHAPITRE 4.

Les termes du jugement. III. L'unité intelligible du concept.

§ 1. — *Unité intelligible et unité universelle.*

Priorité de l'individuel dans la conscience claire. — Personne ne conteste que notre connaissance humaine, prise dans sa totalité complexe, ne commence par la perception d'objets individuels. C'est fort mal comprendre les thèses thomistes que d'y voir affirmée une priorité *temporelle* de la connaissance universelle sur la connaissance singulière. Le premier objet qui se détache dans notre conscience claire est, sans aucun doute, un objet particulier: et cette constatation s'impose même comme une nécessité à qui admet, avec S. Thomas, que notre connaissance des formes intelligibles s'opère seulement « per conversionem ad phantasmata », c'est-à-dire par référence à de l'individuel concret. Par contre, une fois le concept singulier formé au foyer de la conscience, l'ordre d'acquisition des divers *attributs* de l'essence suit en nous une marche inverse: notre connaissance débute cette fois par les notes les plus générales, pour passer progressivement à des traits moins généraux, et tendre enfin vers les « notes individuantes »; nous allons, ici, du « confus » au « distinct ». Pour connaître l'homme, en général, nous dûmes connaître d'abord *tels* et *tels* hommes; mais, dans ces individus, la « nature humaine » ne nous a pas livré d'un coup sa définition complète: elle s'est révélée à proportion de notre expérience, par ex., d'abord vaguement comme un *quelque chose,* comme un *être;* puis comme un être stable en soi, une *substance;* puis comme un être *vivant* et *sentant;* puis comme un être *raisonnable*: « Cognitio singularium, dit S. Thomas, est prior quoad nos quam cognitio universalium, sicut cognitio sensitiva quam cognitio intellectiva. Sed, tam secundum sensum quam secundum intellectum, cognitio magis communis est prior quam cognitio minus communis » (*S. th.* I 85. 3. c. in fine).

La part de l'intelligence dans l'aperception de l'objet individuel: trois types de solution. — Cette double antériorité psychologique — de l'objet individuel d'une part et du genre le plus étendu d'autre part — ne concerne pas directement, malgré une certaine similitude de formules, la question que nous nous proposons de traiter d'abord ici.

Cette question, bien qu'elle figure dans les Traités scolastiques de psychologie, est moins psychologique que critique: elle se résout, dirait un Kantien, par une véritable analyse « transcendantale » du concept.

Il s'agit de définir *la part objective de l'intelligence* dans notre connaissance initiale des individus sensibles.

Trois solutions du problème se présentent:

1° La solution commune aux écoles nominalistes et conceptualistes (1). Nous la connaissons (voir Cahier I): elle se résume dans l'« appréhension » intellectuelle directe de l'individu matériel. Le point de départ de notre activité cognitive, dans la ligne même de l'intelligence, est un concept *singulier:* sur les concepts singuliers, une opération réfléchie de l'intellect abstrait ensuite des « universaux », conformément — dit-on — aux similitudes perçues.

Mais qu'on y prenne garde. Pour être directement « intelligée », l'individualité matérielle doit être ou devenir intrinsèquement « intelligible ». Admettre que la première opération objective de notre intelligence soit singulière, contraint donc ou bien à postuler l'innéité de toutes nos idées individuelles à l'état d'« intelligibles en acte » — personne ne professe un innéisme aussi excessif — ou bien à supposer « reçue », dans le concept même, la « singularité » concrète de l'objet sensible.

En droit, l'hypothèse d'une perception intellectuelle directe des individus matériels conduirait donc à confondre la *spontanéité* de l'intelligence avec la *réceptivité matérielle* du sens interne; toutefois, en fait, cette conséquence extrême ne fut nettement acceptée que dans les écoles empiristes (2).

---

(1) Cette solution fut déjà celle de l'ancien augustinisme médiéval, bien avant que les Nominalistes en tirassent toutes les conséquences épistémologiques.

(2) Evidemment, par interposition d'affirmations dogmatiques, on peut toujours échapper aux conséquences naturelles de prémisses quelconques. Le dogmatisme fut la planche de salut des Nominalistes spiritualistes.

2° Nous avons rencontré un second type de solution dans la *Critique de la raison pure.* (Voir Cahier III).

D'après Kant, l'entendement n'a pas, à proprement parler, d'objet « singulier »: sa fonction consiste essentiellement à investir le donné sensible d'universalité et de nécessité, à créer spontanément *de l'universel* dans le particulier.

Il faudrait donc distinguer, dans tout concept singulier, la représentation concrète — rapportable à la sensibilité — et l'unité synthétique universelle qui fait, de cette représentation, un concept. L'effet propre — purement formel — de l'entendement s'exprime très exactement dans les « concepts purs » ou les « catégories », qui sont autant de types de la synthèse conceptuelle.

Mais, ajoute Kant, l'universalité du concept, même du « concept pur », ne s'étend pas, en valeur objective, par delà le champ des données sensibles, sa matière nécessaire. L'unité catégoriale demeure donc essentiellement relative à la quantité; la spontanéité de notre intelligence est celle d'une pure forme de synthèse; et l'unité objective de notre entendement ne diffère pas, au fond, de l'« ens univocum », de l' « ens principium numeri ».

A vrai dire, Kant reconnaît, à l'activité intellectuelle, un prolongement « dialectique », qui franchit les bornes du nombre et s'étend *vers* l'absolu; mais cette poussée audacieuse, survenant *après* la constitution achevée du concept d'expérience, n'offre plus de garantie objective: à la différence de l'entendement, la raison métempirique, au lieu de créer un *objet* irrécusable, oriente vers un *idéal* problématique: elle est à priori, subjectivement nécessaire, mais seulement régulatrice de notre pensée, non des objets.

3° Pour S. Thomas (comme pour Kant) *tout concept direct* (1) est universel. Car nos concepts directs, n'étant ni l'intuition ontologique, ni l'idée innée des objets matériels qu'ils représentent, ne peuvent être qu'abstractifs et universalisants (2). Quel est le principe à priori de cette fonction universalisante, caractéristique de notre entendement? Suffirait-il de définir ce « principe à priori » comme une unité formelle, purement logique, présentant les propriétés d'un universel supérieur, d'une sorte d'*ens commune et univocum* — ce qui reviendrait à en faire la forme universelle du nombre?

---

(1) Laissons provisoirement de côté l'intuition réfléchie du Moi actif.

(2) Kant remarquait, dans la Dissertation de 1770, que nos concepts, par rapport au sensible, sont plutôt « abstrayants » qu' « abstraits ». Cf. Cahier III, p. 48.

Indépendamment même de toute considération métaphysique, cette hypothèse ne tient pas. Pour qu'une disposition formelle quelconque soit, non seulement universelle, mais « universalisante », c'est-à-dire ait pour effet nécessaire de dépouiller les objets sensibles de leur concrétion individuelle, il faut une *incompatibilité* irréductible entre cette disposition formelle et l'individualité concrète des objets qu'elle se subordonne. Or, un simple universel, si élevé qu'on le suppose, reste, par définition, en puissance de multiplication numérique, en besoin d'individualité concrète: mis en présence de qualités sensibles et étendues, loin de les « abstraire » de leur matérialité, il se « concréterait » plutôt, par elles, dans la matière. Une forme, définie *seulement* par les propriétés logiques d'un universel, n'est pas encore une fonction universalisante (1).

En un mot, la faculté, ou la condition à priori, universalisante — qu'il ne faut pas confondre avec son produit, l'universel logique — doit exclure positivement, et pas seulement ne point inclure formellement, tout ce qui fait l'individuation des matériaux sensibles qu'elle élabore. La véritable fonction à priori de notre entendement abstractif sera donc antérieure à la forme logique de l'« ens principium numeri », puisqu'elle en est la condition de possibilité; elle s'opposera à la quantité matérielle, non par contradiction simple (comme l'universel), mais par contrariété radicale; elle sera donc immatérielle, non par abstraction, mais par nature.

N'est-ce point là exactement ce que suppose la théorie métaphysique de l'abstraction universalisante, proposée par S. Thomas? Ne cherche-t-il pas le principe immédiat de l'unité universelle du concept dans une « nature » active, excluant de sa subsistance et de son opération tout concours intrinsèque d'une matière quantitative: « Intellectus agens est *virtus spiritualis,* semper in actu »: nous avons noté ce thème, repris dans de nombreux contextes. L'universalité de l'unité intelligible est celle même que requiert l'*immatérialité stricte* du principe intelligent. Il vaudra la peine d'examiner rapidement, dans son cadre métaphysique, cette doctrine thomiste.

L'universalité du concept, conséquence de l'immatérialité de l'entendement. — On grouperait aisément plusieurs textes décisifs à

(1) On pourrait tirer de ces considérations une réfutation du formalisme statique qui inspire la *Critique de la raison pure.* Nous ne les présentons pas à ce titre, car il faudrait alors les nuancer davantage. Sur la signification dynamique et la signification statique du mot « synthèse », chez Kant, voir notre Cahier IV, où cette double signification est discutée.

l'appui de chacune des propositions suivantes, classiques chez les Thomistes:

L'intelligence, faculté métasensible, étant immatérielle, toutes ses opérations immanentes, toutes les modalités qui l'affectent, sont immatérielles: « Modus cognitionis sequitur modum naturae rei cognoscentis » (*S. th.* I. 12. 11. c).

Le concept est donc immatériel.

D'autre part, le concept n'est pas totalement à priori: son « élément de représentation » (son contenu directement représentatif) est emprunté à des objets sensibles et matériels. Cet emprunt aux objets matériels ne fut possible que par élimination abstractive de leur « condition matérielle », incompatible avec la nature de l'intelligence. Le concept contient donc, quant à sa représentation, le résidu d'un objet « dématérialisé ». Or enlevée la matière d'un objet, reste sa « forme », son « idée » constitutive. La représentation conceptuelle a donc la valeur d'une *forme abstraite* (1).

Mais, aucune forme quelconque (aucune idée, si l'on préfère: « Ἰδέα graece, latine forma dicitur ». *S. th.* I. 15. 1, c) n'est, de soi et par soi, multipliable: la forme, comme telle, ne renferme aucun principe de réduplication: on ne conçoit pas deux « blancheurs comme telles », deux « humanités abstraites » (2). La forme n'acquiert la puissance de se répéter identique à soi-même que par relation à un principe externe de multiplication.

Or, la multiplication dans l'identité (la synthèse de l'homogène) constitue l'attribut caractéristique de la quantité, et la quantité elle-

(1) « Visus nullo modo potest in abstractione cognoscere id quod in concretione cognoscit; nullo enim modo potest percipere naturam nisi ut *hanc*. Sed intellectus noster potest in abstractione considerare quod in concretione cognoscit. Etsi enim cognoscat res habentes *formam in materia*, tamen resolvit compositum in utrumque, et considerat ipsam formam per se ». (*S. th.* I. 12. 4, ad 3; Cf. in corp.).

(2) « Quaecumque forma, quantumcumque materialis et infima, si ponatur abstracta vel secundum esse vel secundum intellectum, *non remanet nisi una in specie una* ». (*Qu. disp. De spir. creat.* art. 8, c.). De ce principe, S. Thomas fait des applications à l'âme humaine et aux anges: « Si extra corpora *animae* fuissent creatae, oportuisset eas esse *specie differentes* »: leur multiplication par identité formelle eût été impossible en dehors d'une matière corporelle (*Pot.* III. art. 10, c). — « Si *angeli* non sunt compositi ex materia et forma,... sequitur quod impossibile sit esse duos angelos unius speciei » (*S. th.* I. 50. 4, c). — « In angelis, non est *numerus* qui est quantitas discreta, causatus ex divisione continui, sed causatus *ex distinctione formarum:* prout *multitudo* est de transcendentibus » (*S. th.* I. 50. 3, ad 1).

même est une manifestation du principe foncier de toute indétermination, de la matière (1).

Une forme ne peut donc se répéter identique à elle-même qu'en subissant les restrictions de la quantité et de la matière, c'est-à-dire en entrant dans la constitution d'un composé matériel (2).

Soustraire à la matière la forme sensible, l'« abstraire», c'était, par conséquent, soustraire cette forme à la multiplicité numérique: « dématérialiser » équivaut à « démultiplier » (3). Nous tenons déjà un des caractères de l'universel: « Universale est *unum actu* ».

Quelle est l'unité d'une forme ainsi abstraite, « démultipliée » sous le regard de l'esprit?

Pour une forme d'objets matériels, forme « non subsistante en soi », sa « dématérialisation » dans la pensée, c'est-à-dire son retour à l'état d'indivision idéale, a pour effet de la priver de toute individuation propre. Comme modalité ontologique du sujet connaissant, elle en partage, certes, l'individualité, mais seulement à la manière d'un accident individué par la substance. Comme représentation objective, elle n'offre plus les éléments requis pour désigner un individu, un « suppositum », puisqu'elle se trouve essentiellement indéterminée, privée du complément matériel qu'exige sa nature, et que l'indéterminé ne saurait être individuel. « Dématérialisée », « démultipliée », et, d'autre part, incapable de subsister en soi, elle est, par là-même, « désindividuée » (4).

Comment une essence désindividuée, une *substantia secunda,* aura-t-elle néanmoins, dans la pensée, une signification objective? Une connaissance n'est objective (d'une objectivité vraie ou prétendue, peu importe) qu'en se référant, directement ou indirectement, à

(1) « Omne compositum ex materia et forma est *corpus: quantitas* enim dimensiva est quae primo inhaeret materiae ». (*S. th.* I. 3. 2, « Sed contra »).

(2) « Forma *in se* considerata communis est ad multa, sed per hoc quod recipitur *in materia* fit forma determinatae hujus rei ». (*S. th.* I. 7. 1, c).

(3) « Materia signata est individuationis principium ». (*Verit.* II. 6, ad 1). « Dicitur [materia sensibilis] signata secundum quod consideratur cum determinatione dimensionum *harum* scil. vel *illarum* ». (Ibid.). Dieu connaît directement l'individualité multiple des choses sensibles parce qu'il est l'auteur de leur matière aussi bien que de leur forme. (*S. th.* I. 57, 2, c). — [Materia est principium individuationis quia] « est *primum subjectum substans* ». (*S. th.* I. 3. 2, ad 3).

(4) « Omnis forma, in quantum hujusmodi, *universalis* est, nisi forte sit forma subsistens, quae ex hoc ipso quod subsistit, *incommunicabilis* est ». (*Verit.* II. 6, c).

l'existence (1). Aussi, pour être rapportée par la pensée à l'ordre des réalités existantes, la forme abstraite doit être conçue *selon* son exigence du complément matériel qui est la condition de sa subsistance — c'est-à-dire doit être objectivée comme la forme d'une multiplicité numérique d'individus. Elle ne deviendra un concept objectif qu'en revêtant le second attribut caractéristique d'une essence universelle: essence une en soi, mais *en puissance de multiplication:* « Universale est unum in se, *multiplex potentia* » (2).

L'*universalité* de la forme abstraite est donc bien une conséquence de l'*immatérialité* de l'acte abstractif, et, en dernière analyse, de l'immatérialité du principe intellectuel (3). Ce qu'il fallait démontrer.

En supposant établie, par ailleurs, la thèse thomiste du principe d'individuation, on aurait pu enserrer le raisonnement qui précède dans ces lignes concises de S. Thomas: « Dicendum quod singulare in rebus materialibus intellectus noster *directe et primo* cognoscere non potest. Cujus ratio est, quia principium singularitatis in rebus materialibus est *materia individualis.* Intellectus autem noster, sicut supra dictum est, intelligit abstrahendo speciem intelligibilem ab hujusmodi materia. Quod autem a materia individuali abstrahitur, est *universale.* Unde intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium » (*S. th.* I. 86. 1, c.).

Le « principe à priori », à l'œuvre dans la constitution de l'universel, autrement dit: le principe qui fait de l'universel en puissance (essence concrète) un universel en acte (essence abstraite), c'est donc l'unité même d'une forme transcendante et immatérielle. Tel s'avère, sans conteste, le point de vue de S. Thomas. Remarquons toutefois que, dans l'ordre des intelligibles, le mode de l'universalité *abstraite,* opposée à la singularité, est quelque chose d'accidentel; il résulte, en effet, de la rencontre en nous de deux conditions: d'une part l'immatérialité de notre intellect, et d'autre part, le caractère matériel des présentations sensibles. Si une forme à la fois immatérielle *et* individuelle pouvait être présentée directement à notre intelligence, celle-ci en saisirait d'emblée l'individualité; car elle ne répugne pas au « singulier » comme tel, mais seulement

(1) Kant disait: à une *intuition.*

(2) C'est-à-dire, comme l'enseigne S. Thomas, que l'essence abstraite ne représente pas seulement la forme des objets, mais aussi leur «quantité intelligible » (exigence rationnelle de la quantité concrète).

(3) « Per *ipsam* abstractionem *a materialibus conditionibus,* id quod abstrahitur fit *universale* ». (*S. th.* I. 57. 2, ad 1).

à la « matière » singulière: « singulare non repugnat intelligi in quantum singulare, sed *in quantum materiale* » (*S. th.* I. 86. 1, ad 3. Cf. *Ibid.* 58. 2, ad 2).

§ 2. — *De l'unité intelligible à l'unité numérique. (La fonction spéculative et la fonction pragmatique de l'intelligence).*

Dans le paragraphe précédent, nous nous sommes efforcés de remonter du phantasme à l'unité immatérielle de l'intelligence. Nous devrons faire, à présent, le trajet inverse.

Le produit immédiat de l'activité intellectuelle, dans notre appréhension directe des choses sensibles, est donc, selon S. Thomas, une « forme » immatérielle, dont la valeur implicite totale dépasse celle d'une simple unité abstraite de nombre.

Cette forme, nous ne pouvons la connaître objectivement que dans le phantasme correspondant, en « nous reportant au phantasme », dont nous l'avons extraite: « Impossibile est intellectum nostrum... aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata » (*S. th.* I. 84. 7, c). Et la raison que donne S. Thomas de cette nécessité de « nous retourner vers le phantasme », c'est que la forme abstraite, étant partiellement indéterminée en tant que forme objective, exige, pour être vraiment connue comme objet, le complément de détermination qui lui manque: elle ne le peut trouver que dans l'objet singulier d'où elle tire son origine: « Natura... cujuscumque materialis rei, cognosci non potest *complete et vere,* nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens. » (*l. c.* et cf. art. 8): l'abstrait appelle le concret, comme la puissance appelle l'acte; or, la puissance n'est connaissable que par l'acte.

Il n'est pas d'exception à cette loi de la « conversio ad phantasmata », qui régit toute notre connaissance objective (1). Les objets immatériels eux-mêmes ne nous sont connus qu'analogiquement, par la connaissance que nous avons de leurs effets ou de leurs correspondances sensibles: pour les « objectiver », nous devons objectiver d'abord, dans un phantasme, un objet matériel qui leur soit relatif. (Cf. *S. th.* I. 88. 1 et 2.) « Incorporea, quorum non

---

(1) Nous faisons abstraction ici de la Mystique surnaturelle.

sunt phantasmata, cognoscuntur a nobis per comparationem ad corpora sensibilia, quorum sunt phantasmata... Et ideo, cum de hujusmodi [incorporeis] aliquid intelligimus, necesse habemus *converti ad phantasmata corporum,* licet ipsorum [incorporeorum] non sint phantasmata. » (*S. th.* I. 84. 7, ad 3).

1e étape: vers l'unité abstraite de nombre. — Le premier effet de la référence actuelle au phantasme sera de restreindre l'unité objective de la faculté immatérielle aux bornes plus étroites que pose toute relation à la quantité: l'unité transcendante de l'intellect, dans la mesure où elle se rapporte au phantasme, fait fonction d'*unité de nombre.* Comme c'est aussi dans le rapport actif de l'intellect au phantasme, et là seulement, que se dessine tout le *contenu divers* immédiat, tout l' « élément de représentation » directe du concept, la fonction proprement « représentative » de nos concepts a nécessairement partie liée avec leur fonction numérique: les objets directement représentés, le seront tous sous la loi abstraite du nombre. Nous avons déjà insisté sur cette propriété des concepts, qui ne manque pas d'intérêt en philosophie comparée.

Est-ce à dire que notre intelligence n'a pas d'autre objet formel que l'être nombrable, l'« ens quantitativum », la « quidditas rei materialis »? Evidemment non; puisque la restriction de nos représentations conceptuelles au mode quantitatif (à la « quantitas intelligibilis » de S. Thomas), bien qu'inévitable, dépend d'une condition *extrinsèque à l'intelligence elle-même* (1). Celle-ci, considérée selon sa nature spirituelle, doit avoir un objet formel plus étendu; d'ailleurs, on démontre aisément que la puissance « intentionnelle » d'une forme spirituelle capable de subsister en soi, n'a d'autre limite que l' « être comme tel »: *ens qua tale.*

Si donc nous voulons définir l'objet formel de notre intelligence, nous devrons dire:

(1) On peut reconnaître ici, *mutatis mutandis,* le pendant de la théorie kantienne du *schématisme:* les « schèmes », lois de l'imagination constructive, « restreignent » l'usage objectif des « catégories » de l'entendement, tout comme, chez S. Thomas, le concours nécessaire du phantasme, produit supérieur de l'imagination, « restreint » l'objet formel immédiat de notre intelligence. L'erreur de Kant, répétons-le, n'est pas d'avoir proclamé la restriction nécessaire des catégories par les schèmes, mais de n'avoir pas remarqué que les concepts pouvaient *signifier objectivement* autre chose que l'objet qu'ils *représentent* directement selon les schèmes. Ce que les Scolastiques doivent défendre avant tout contre Kant (et pas seulement contre Kant), c'est leur doctrine de l'analogie.

1° Que l'objet formel de notre intelligence en tant qu'intelligence est l'*être,* dans toute son extension. Et le problème se posera de savoir comment cet objet formel illimité se traduit dans nos concepts objectifs.

2° Que l'objet formel de notre intelligence en tant que liée, dans l'unité du composé humain, au jeu de la sensibilité, est l'*être principe du nombre,* ou l'*essence abstraite des choses matérielles.* Cela revient à constater que notre intelligence ne nous représente jamais directement que des essences matérielles, « nombrables ».

Au risque de redites fastidieuses (qu'excusera l'importance capitale de ce point pour la comparaison des systèmes métaphysiques) rappelons avec quelle insistance et quelle netteté S. Thomas distingue l'unité qui convient à l'objet formel *adéquat* de notre intelligence: l'unité de l'*ens qua tale* — de l'unité qui convient à l'objet formel *propre,* restreint, de cette intelligence: l'unité de l'*ens principium numeri:* « Quidam putantes idem esse unum quod convertitur cum ente, et [unum] quod est principium numeri, divisi sunt in contrarias positiones. Pythagoras enim et Plato, videntes quod unum quod convertitur cum ente non addit aliquam rem supra ens, sed significat substantiam entis prout est indivisa, existimaverunt sic se habere de uno quod est principium numeri... E contrario autem Avicenna, considerans quod unum quod est principium numeri, addit aliquam rem supra substantiam entis,.. credidit quod unum quod convertitur cum ente addat rem aliquam supra substantiam entis... Sic igitur dicendum est, quod *unum quod convertitur cum ente,* non addit aliquam rem supra ens, sed *unum quod est principium numeri,* addit aliquid supra ens, ad genus quantitatis pertinens. » (*S. th.* I. 11. 1, ad 1; et cf. art. 2, c). Ailleurs (*Qu. disp. De Potentia,* 9, art. 7) S. Thomas relève les notables erreurs qui résultent de la confusion de l'unité et de la multiplicité transcendantales de l'être avec l'unité et la pluralité numériques.

2e étape: vers l'unité individuelle. — Dans le retour de l'intelligence vers l'individu concret, le terme de la première étape logique fut donc une spécification abstraite de l'être, rapportée à l'ordre quantitatif, et investie ainsi du rôle d'unité d'un nombre possible.

Comment de cette forme abstraite, conçue comme un « universel », en puissance de multiplication, passer à la connaissance intellective des objets *individuels* qui la réalisent?

Sera-ce en accumulant les déterminations abstraites, de manière

à serrer de plus en plus près les caractères strictement individuels? Peut-on espérer, en compliquant le concept, non seulement réduire indéfiniment, mais éteindre son « extension » universelle? Touchera-t-on finalement une véritable « species specialissima », expression intelligible de l'individu sensible, au gré de Duns Scot?

S. Thomas, par avance, déclarait vaine cette tentative. Dieu même ne pourrait connaître les individus matériels par la seule connaissance de leurs formes, sans connaissance de leur matière: « Deus, per suum simplicem intellectum, utraque [universalia et singularia] cognoscit. Sed qualiter hoc esse possit quidam manifestare volentes, dixerunt quod Deus cognoscit singularia per causas universales... Et ponunt exemplum: sicut si aliquis astrologus cognosceret omnes motus universales caeli, posset praenuntiare omnes eclipses futuras. Sed istud non sufficit, quia singularia ex causis universalibus sortiuntur quasdam formas et virtutes, quae, *quantumcumque ad invicem conjungantur, non individuantur nisi per materiam individualem.* Unde qui cognosceret Socratem per hoc quod est albus, vel Sophronisci filius, vel quidquid aliud sic dicatur, non cognosceret ipsum in quantum est hic homo. Unde secundum modum praedictum Deus non cognosceret singularia in sua singularitate... Et ideo aliter dicendum est... Cum virtus activa Dei se extendat *non solum ad formas,* a quibus accipitur ratio universalis, *sed etiam usque ad materiam...* necesse est quod scientia Dei usque ad singularia se extendat, quae per materiam individuantur. » (*S. th.* I. 14. 11, c; Cf. *Qu. disp. De anima,* art. 20; *De Verit.* II. art. 1, c et *S. th.* I. 57. 2) (1).

Une intelligence comme la nôtre, dépourvue de toute connaissance à priori des conditions matérielles objectives, demeure radicalement incapable de saisir, *par soi seule,* des individus dont la distinction repose sur ces conditions matérielles mêmes: notre intellection est irrémédiablement abstraite. Comment parvenons-nous, néanmoins, à reconnaître intellectuellement la distinction des individus? Indirectement, par l'association de notre faculté intellectuelle à la sensibilité concrète:

---

(1) Cette doctrine de S. Thomas n'a rien de tellement étrange. Aucun complexe d'attributs formels ne saurait désigner absolument et rationnellement, *dans notre pensée,* un individu matériel. Il se peut, certes, que ce complexe soit unique, et convienne donc exclusivement à un individu *dans un univers donné.* Mais comme l'extension possible de l'espace est infinie, on pourra toujours concevoir, sans absurdité logique, une réplique, ou même une série indéfinie de répliques de ce complexe dans des univers *possibles.* Voir aussi la note 1, p. 172.

« Indirecte, et *quasi per quamdam reflexionem,* potest (intellectus) cognoscere singulare; quia, sicut supra dictum est quaest. 84, art. 7, etiam postquam species intelligibiles abstraxerit, non potest secundum eas actu intelligere, nisi convertendo se ad phantasmata, in quibus species intelligibiles intelligit... Sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem directe intelligit, indirecte autem singularia quorum sunt phantasmata ». (*S. th.* I. 86. 1, c) (1).

Bien que le mécanisme même de la connaissance des individus concrets « per conversionem intellectus ad phantasmata », ressortisse plutôt à la Psychologie qu'à la Critique générale de la connaissance, nous croyons utile de parcourir la description qu'en fait S. Thomas, dans un texte classique riche d'enseignements: « Dicendum est quod anima, conjuncta corpori, per intellectum cognoscit singulare, non quidem directe sed *per quamdam reflexionem;* in quantum scilicet ex hoc quod apprehendit *suum intelligibile,* revertitur ad considerandum suum *actum,* et speciem intelligibilem quae est principium suae operationis; et *ejus speciei originem;* et sic venit in considerationem *phantasmatum,* et *singularium* quorum sunt phantasmata. Sed haec reflexio compleri non potest nisi per adjunctionem virtutis *cogitativae et imaginativae* ». (*Qu. disp. De anima,* art. 20, ad 1 ex altera serie object.).

Ce texte explique la « quasi quaedam reflexio », qu'invoquait la *Somme théologique,* dans le passage cité plus haut. Certes, le sujet humain tout entier connaît, dès le premier moment, l'objet singulier, mais il n'en perçoit d'abord la concrétion individuelle que par la sensibilité, non par l'intelligence (2). A un second moment seulement (moment de raison, du moins), celle-ci, faculté spirituelle, capable de réflexion complète sur soi, va reprendre à rebours, à partir de son objet immanent (« intelligible en acte », *universale*

---

(1) Kant, combattant le principe leibnitzien de « l'identité des indiscernables » (Voir Cahier III, p. 40; voir aussi, dans la *Critique de la raison pure:* « Analytique transcendantale », Appendice: « De l'amphibolie des concepts de la réflexion.... », 1°), affirme également l'impossibilité d'atteindre l'individualité des objets de l'expérience par de purs concepts: l'individuel ne se livre que dans le rapport du concept à une intuition empirique de la sensibilité.

(2) Il ne faut point oublier ici la mise au point faite plusieurs fois par S. Thomas: « non proprie loquendo sensus aut intellectus cognoscunt, sed *homo* per utrumque ». (*Verit.* II. 6, ad 3). Dans la pluralité de ses fonctions (facultés) la conscience est foncièrement *une.* Les moments que nous distinguons ne sont pas nécessairement des moments temporels, mais au moins des phases logiques, des moments rationnels.

directum), les phases qui l'ont acheminée à ce terme — celles mêmes que nous avons parcourues déjà en ordre descendant. Remontant vers la source de son opération, elle saisit sa propre activité immanente, et dans cette activité la forme dynamique spécificatrice (*species impressa*) qui y commande l'intelligible terminal. Or, cette *species,* c'était précisément le contre-coup immédiat, dans l'intelligence même, de la coopération de l'intellect-agent et du phantasme; la réflexion commencée, dit S. Thomas, se poursuit jusqu'au point de liaison vitale entre la faculté spirituelle et la faculté matérielle, où la *species* existe à l'état naissant: « ad speciei originem ».

Comment entendre ceci? « Et sic, nous explique-t-on, venit [intellectus, vel anima per intellectum] *in considerationem* phantasmatum et singularium... » Ne comprenons pas que l'intellect, sautant la frontière de la « phantasia », contemple lui-même les images concrètes: S. Thomas dit seulement: « venit in considerationem phantasmatum »; et encore, moyennant le concours *actuel* de la sensibilité: « per adjunctionem virtutis cogitativae et imaginativae ». L'intelligence reste intelligence et l'imagination imagination; mais il existe, en vertu de l'union substantielle de l'âme et du corps, un point critique où l'intelligence « se continue par le sens » (*Verit.* II. 6. c), ou plus exactement, où l'intelligence se subordonnant l'imagination, en subit extrinsèquement la contrainte, comme tout agent fini, fût-il spirituel, subit la contrainte de la matière sur laquelle il opère. Dans l'action même, en effet (lorsqu'elle n'est pas créatrice) est enveloppée une soumission — active ou passive — aux conditions extrinsèques et terminales de l'action. Or, c'est à ce point critique, où l'action se mélange de soumission (pour ne pas dire de passivité), que naît la *species.*

L'intelligence réfléchissante rencontrera donc, dans la *species*, autre chose que l'expression pure de la spontanéité immatérielle: elle y rencontrera une relation de l'intelligible à de l' « extrinsèque » matériel, impénétrable et tyrannique; à quelque chose qui serait exigé comme un complément nécessaire de la *species,* mais ne serait définissable intellectuellement qu'en négatif, comme une lacune d'intelligibilité. Il semble que notre réflexion ne puisse aller plus loin: expérimentant du dedans l'immatériel, elle se heurte au matériel, et le perçoit comme une condition restrictive du jeu autonome de l'immatériel.

En même temps que l'intelligence constate ainsi, par réflexion, la limite inférieure de son activité immatérielle, les facultés sensibles

(cogitative et imagination) opèrent, elles, matériellement, bien que sous le type général de l'immatériel. Si, par impossible, elles pouvaient réfléchir sur elles-mêmes, elle percevraient, elles aussi, dans la forme dynamique de leur opération (leur *species* pour l'occurrence), quelque chose qui ne procède pas d'elles seules; disons qu'elles pressentiraient l'immatériel, négativement, comme limite supérieure de leur propre matérialité.

Cajetan expose, dans son *Commentaire* (*In S. th.* I. 86. 1), comment il conçoit que le « singulier » matériel puisse être intellectuellement connu par la voie même de l'universel:

« Bene experimur quod ponimus differentiam.... inter *hoc* [le singulier] et *universale.* Et ideo oportet quod utrumque cognoscatur: sed ad hoc sufficit *cognitio arguitiva;* concipientes enim in nobis hominem et singularitatem, et quod *homo* [c'est-à-dire la *ratio objectiva hominis*] *non subsistit per se,* etc...., arguitur et concluditur ab intellectu in rerum natura res quaedam *singularis,* differens ab universali sibi oblato *per differentiam sibi incognoscibilem quidditative...* Concipitur ergo singulare ab intellectu nostro, *non proprio sed alieno conceptu,* qui tamen est aliquo modo, scil. *confuse et arguitive* ejus, *non repraesentative...* » (Cajetan, *op. cit.*).

Nous croyons qu'il faut entendre ceci, non d'un raisonnement explicite, qui nous fournirait en conclusion le concept singulier, mais de cette « quasi quaedam reflexio » dont parlait S. Thomas dans la *Quaestio disp. De anima* (art. 20). Du reste, le Commentateur renvoie expressément à ce texte.

Au fond, pourrait-on dire, Cajetan transpose sur le mode logique ce que S. Thomas exprimait plutôt en termes de « réflexion psychologique »; au lieu de dire, comme le Docteur Angélique, « l'intelligence se replie sur son acte et le suit jusqu'à ses sources — *ad speciei originem* », il préfère donner au problème un tour plus dialectique: étant donné un universel, connu objectivement et concurremment avec un « phantasme », tout se passe *comme si* l'intelligence faisait, au moins implicitement, le syllogisme suivant: rien n'est pensé comme objet que rapporté, directement ou indirectement, à une subsistance; or l'universel, par sa définition même, puisqu'il ne se suffit pas comme forme, appelle un principe non formel, extrinsèque, de subsistance: disons d'un mot, un principe matériel; donc connaître objectivement un universel, c'est en connaître, par un biais et confusément, la condition matérielle de subsistance, c'est-à-dire la réalisation dans des existences *singulières.*

Ce bref raisonnement exprime la logique interne, la dialec-

tique latente d'un état psychologique, plutôt que les étapes réelles de l'intelligence réfléchissante. Mais, par une voie ou par l'autre, la conclusion est la même (1): l'intelligence fait elle-même, par ses propres moyens et à partir de l'universel, le bout de chemin qui la ramène au contact du « phantasme ».

L'intelligible en acte, d'où procède le mouvement réfléchi de l'intelligence vers l'individuel, n'est encore, croyons-nous, que l' « universale directum », dans lequel un contenu qualitatif (« natura aliqua » *S. th.* I. 85. 2, ad 2) est constitué par abstraction de la matière concrète, et participe, par conséquent, à l'universalité de la forme comme telle, sans toutefois que cette fonction d'universalité (« intentio universalitatis ». *Ibid.*) soit déjà *reconnue explicitement* par la conscience (2). En effet, la connaissance de l'universel comme universel (« universale reflexum ») résulte d'une réflexion sur des concepts singuliers. Or, c'est l'origine de ceux-ci mêmes que S. Thomas et Cajetan prétendent ici nous expliquer.

Voici donc l'ordre dans lequel doivent se succéder les trois phases que distinguent, dans la connaissance intellectuelle, la plupart des Scolastiques:

1° L'*aperception intellectuelle abstractive* de l'objet sensible, conçu comme *être* (*sub ratione entis*), selon la relation de l'unité intelligible pure à la diversité qualitative du phantasme (« universale directum, vel metaphysicum »). Cette connaissance directe,

---

(1) Cajetan souligne avec raison le parallélisme qui existe entre ce mode indirect de notre connaissance intellectuelle de la matière (hypointelligible) et le mode analogique de notre connaissance de l'Etre transcendant (hyperintelligible): « ... quemadmodum Deitas concipitur *in alieno conceptu*, qui est tamen Deitatis conceptus *non repraesentative* sed *arguitive*. » (Ibid). Là aussi, dans la connaissance du Transcendant, on doit pouvoir montrer l'accord foncier entre le processus psychologique et le processus logique, entre la nécessité subjective et la nécessité objective. Une démonstration transcendantale — rappelons-le une fois de plus — se développerait précisément sur la ligne indivise où s'établit cet accord.

(2) Cajetan avait cette distinction bien présente à l'esprit au moment où il formulait sa théorie de la connaissance « indirecte et discursive » de l'individuel; car, quelques lignes plus haut, il marque nettement deux phases de l'universel dans notre conscience: « Repraesentari universale potest dupliciter intelligi: *uno modo* ut universalitas sit conditio repraesentata, et sic non dicimus speciem repraesentare universale. *Alio modo* ut universalitas sit conditio consequens modum quo repraesentatur [res], et hoc modo dicimus quod species intelligibilis bovis repraesentat naturam bovinam universalem, quia scil. repraesentat eam et non repraesentat individuales conditiones » (*Comm. in S. th.* I. 86. 1).

portant sur l'essence universelle, forme un tout, dans la conscience *claire*, avec la perception sensible, concrète et singulière (*cognitio sensibilis rei singularis*) qui la « continue » et qui s'y subsume. Le sujet sensitivo-rationnel a conscience de l'objet singulier, comme objet, sans analyser encore cette connaissance globale.

2° Après cette première démarche tout orientée vers l'objet, survient un *commencement* de réflexion de l'intelligence sur son acte direct, et par là une certaine conscience de la solidarité de cet acte direct avec le phantasme concret (*cognitio intellectualis indirecta rei singularis, per quamdam quasi reflexionem*).

3° Enfin, par *réflexion plus complète* de l'intelligence sur elle-même, et par opposition consciente de la phase 1 et de la phase 2, se produit une connaissance explicite de la condition abstraite et de la valeur objective « transindividuelle » du concept direct, qui devient alors un « universale reflexum, aut logicum ».

Après ce troisième stade seulement, peuvent se développer, chez le sujet connaissant, les spéculations concernant soit les rapports généraux de l'universel à l'individuel (par ex. la *notion* explicite de l'« universale in praedicando », de l'infinité potentielle de l'universel, etc.), soit les diverses *fonctions logiques* de l'universel réflexe (par ex. la *définition* des « prédicables », dans la Logique scolastique). Car toutes ces notions ultérieures présupposent, non seulement la connaissance réfléchie de l'universel comme universel métaphysique, mais celle même de l'universel comme fonction logique.

Mais laissons ces problèmes de mécanique psychologique, pour revenir au *fait fondamental* de l'appréhension intellectuelle indirecte du singulier matériel, par référence au phantasme: « per conversionem ad phantasmata ». Ce fait — de quelque manière qu'on l'explique — sert de base à une doctrine thomiste très particulière, d'un sérieux intérêt épistémologique.

Rationalité de l'espèce, irrationalité des individus, dans le monde matériel. — Relativement à nous, dans notre connaissance du monde sensible, l'universel seul possède une valeur rationnelle, une valeur d'« intelligible »; le singulier, le pur individuel concret, n'a qu'une valeur pragmatique, comme appui extérieur de notre action. « Naturale desiderium rationalis creaturae est ad sciendum omnia illa quae pertinent ad perfectionem intellectus: et haec sunt

species et *genera* rerum, et *rationes* earum... Cognoscere autem alia, *singularia,* et cogitata et facta eorum, *non est de perfectione intellectus creati;* nec ad hoc ejus naturale desiderium tendit.... .» (*S. th.* I. 12. 8, ad 4). « Nullum agens intendit *pluralitatem materialem* ut finem; quia materialis multitudo non habet certum terminum, sed de se tendit in infinitum. » (*S. th.* I. 47, 3, ad 2).

Il y a plus: la véritable « intention de nature », et la véritable « valeur », s'attachent, dans les objets matériels, non seulement à l' « universel », mais plus exclusivement encore à *l'espèce:* « Ultima naturae intentio est *ad speciem,* non autem ad individuum neque ad genus ». (*S. th.* I. 85, 3, ad 4). Pourquoi? « Quia forma est finis generationis, materia vero est propter formam » (*Ibid.*). Or, l'abstraction générique réintroduit, au sein de la forme spécifique, le point de vue matériel et quantitatif: « Natura generis comparatur ad naturam speciei *magis per modum materialis principii:* quia natura generis sumitur ab eo quod est materiale in re, ratio vero speciei ab eo quod est formale » (*Ibid.*).

La raison dernière de tout ceci, c'est que, la « forme » seule étant directement accessible à notre intellect, la « matière », à tous les degrés, devient pour lui l'obstacle, la limite, le non-objet. (1). Notre

---

(1) Nous touchons ici la racine de cette théorie thomiste si discutée, et souvent mal comprise. Ce n'est pas l'individuel *comme individuel* qui est inintelligible pour notre entendement, et qui serait même indifférent, interchangeable, dans le plan divin: c'est l'individuel *en tant que matériel,* comme *pure unité numérique.*

Dans *nos* concepts, l'individu, quoi que nous fassions, se présente toujours comme unité numérique, par rattachement à telle matière concrète; aussi longtemps, en effet, que nous décrivons un objet par ses seuls caractères formels, nous le pensons comme « multipliable » (*communicabile compluribus ejusdem rationis*), donc pas encore comme individu. L'individuel est pour notre entendement abstractif, une *limite:* c'est pourquoi, une « science de l'individuel » nous est impossible — ou plutôt, ne nous est possible que comme est possible la science d'une limite: asymptotiquement, par approximation indéfinie.

Quant à affirmer qu'objectivement l'« intentio naturae » (la finalité de la Nature), dans les objets matériels, va à *l'universel spécifique,* non à l'individu matériel, ceci nous paraît vrai *dans la mesure où* l'essence spécifique est *indifféremment* multipliable entre ses inférieurs. Mais le problème comporte, aux yeux d'un thomiste même, d'autres données encore.

Dans *l'inorganique,* où toutes les opérations sont transitives et tous les accidents derniers purement passifs, la différentiation des individus a son minimum d'importance: si même chaque individu minéral présentait une combinaison originale de caractères formels (accidentels), ce ne serait pas, en tout cas, en vertu de son principe interne d'individualité, mais

esprit ne plane pas assez haut pour intégrer à l'« être » la pure matière elle-même; ce qui montre bien que, contrairement au principe fondamental du rationalisme, notre raison ne prend pas son point de vue au centre ou au sommet de l'être: elle envisage l'être « excentriquement », et pour ainsi dire sous un « certain angle », dont une épistémologie doit se résoudre à tenir compte sans pouvoir jamais le mesurer exactement, au moyen d'une unité de mesure univoque. Si l'on nous permet de pousser la métaphore, nous

---

uniquement en vertu de sa position singulière dans l'ordre inflexible d'un univers donné,où chaque partie, en relation causale active ou passive avec toutes les autres (*corrélations*), constituerait nécessairement le centre d'un groupement original de rapports. On comprend, en effet, qu'à l'intérieur d'un système fermé, il ne puisse y avoir deux positions totalement équivalentes. Quoi qu'il en soit, d'ailleurs, de la réalité d'un système de corrélations ainsi compris, la caractéristique qui en résulterait pour chaque substance inorganique, demeurerait extrinsèque à celle-ci et imposée du dehors: cette caractéristique formelle serait une « dénomination » correcte de l'individu, non un principe d'individuation. On pressent toutes les distinctions qu'il conviendrait de faire ici pour préciser l'« intentio naturae » dans un univers inorganique.

Mais, dès qu'apparaît un *pouvoir d'opération immanente*, dès que la forme matérielle n'est plus seulement forme d'une matière, forme *indifféremment* distribuée entre ses « inférieurs », mais, dans chacun de ceux-ci, émerge de la matière, et devient, en quelque mesure, forme « valant pour soi », bref, dès que la vie ramasse l'individu matériel sur lui-même, et, à sa pure unité numérique, à sa pure passivité ouverte aux invasions du dehors et plus ou moins différenciable par là, superpose (à quelque degré que ce soit) une *loi interne et autonome d'assimilation*, dès ce moment est née, *dans l'être matériel même, une caractéristique individuelle d'ordre formel*, intelligible en droit sinon en fait, constituant donc une « intention de nature » et un objet possible de science — dût même cet objet, en tant qu'individu, rester toujours, pour *notre* science, une inaccessible limite. A mesure que l'on montera dans la hiérarchie des vivants, de la plante à l'homme, l'importance de cet élément formel d'individuation, combiné d'ailleurs avec l'élément matériel, ira croissant, et l'« histoire » intime, écrite en chaque vivant par ses actions immanentes accumulées, deviendra plus foncièrement originale.

Nous ne croyons pas que S. Thomas eût contesté ceci: il avait trop nettement conscience des différents degrés de prééminence de la forme sur la matière dans l'échelle des composés substantiels. Sa véritable thèse nous paraît la suivante: que l'individu caractérisé *seulement* comme unité numérique dans l'espèce, est, *sous ce rapport*, rationnellement interchangeable avec un autre individu quelconque, et par conséquent incapable, comme tel, de terminer une « intentio naturae ».

Bornons-nous à cette conclusion, ne pouvant, dans un ouvrage général d'épistémologie, nous appesantir sur le détail d'une *métaphysique de l'individuel*.

ajouterons que l'effet de parallaxe qui résulte de cette situation excentrique de notre esprit se trouve représenté, dans le thomisme, par la théorie de la connaissance analogique et symbolique des réalités absolues.

Toutefois, si l'universel — en tant qu'intelligible — offre seul, pour nous, un intérêt *spéculatif* immédiat, le singulier concret devient, de son côté, le foyer de nos intérêts *pratiques* immédiats. Car la matière est le véhicule obligé de notre action extérieure. Pour sortir leurs effets moteurs, les directives, venues des régions de l'intelligence abstraite, doivent se pénétrer de quantité et s'individualiser dans la matière. Du côté du concept, l'élément de représentation, c'est-à-dire la *relation au phantasme,* prépare prochainement leur transmission. Et celle-ci s'effectue, grâce à la coordination naturelle du phantasme avec l'intelligence, et des facultés motrices avec le phantasme.

Le pragmatisme de l'entendement — On objecte à S. Thomas: « Si intellectus noster non cognoscit nisi universalia, tunc intellectus noster non cognoscit distinctionem unius singularium ab alio, et sic intellectus noster *non dirigetur in operabilibus* in quibus per electionem dirigimur, quae distinctionem unius ab alio praesupponit. » — « Dicendum, répond-il, quod non solum intellectus est movens in nobis, sed etiam *phantasma, per quod universalis cognitio intellectus ad particulare operabile applicatur,* unde intellectus est quasi movens remotum, sed ratio particularis (la « cogitative ») et phantasmata sunt movens proximum ». (*Verit.* II, 6, 2° et ad 2).

L'intelligence participe donc au rôle pragmatique des facultés inférieures, grâce à cette portion d'elle-même qui s'adapte immédiatement au phantasme, et qui peut s'appeler l'*entendement.* Sous cet aspect limité, l'intelligence n'est qu'une « faculté de généralisation de l'expérience sensible ». Appliquée aux objets quantitatifs, elle justifie les attributs que M. Bergson résuma dans la formule bien connue: notre *intelligence* est « géométrique » (*Evol. créatr.* 27° édit. pp. 174, et suiv.). Nous préférerions dire que l'*entendement,* fonction partielle de notre intelligence, est « géométrique »; mais la divergence de terminologie importe moins ici, puisque M. Bergson reconnaît en outre, à notre esprit, le pouvoir de remonter le courant, qui l'entraîne vers le multiple, et de se hisser pardessus la quantité. (1).

(1) Nous dirons, dans le Cahier VI, quelles sont, d'après nous, les parties heureuses et les insuffisances graves de la philosophie bergsonienne, en son état actuel.

Il faut ajouter que l'entendement même, par la faculté d'abstraire, occupe un rang élevé dans la hiérarchie des facteurs de l'action (« movens remotum », cf. ci-dessus). Son pragmatisme n'est point celui d'une faculté concrète, invariablement prédéterminée à une série d'usages extérieurs: son indétermination supérieure lui laisse, dans la commande de l'action, du jeu et de la souplesse; alors qu'une faculté organique est prisonnière des organes qui la servent, il meut les organes comme autant d'*instruments,* dont la sphère d'application prend, grâce à lui, une ampleur indéfinie; et par le moyen de ces « instruments » organiques, il crée même, à son image, des « instruments » extérieurs, des outils, qui reflètent quelque chose de son universalité.

On se rappellera, sans doute, les pages, où M. Bergson (*Evol. créatr.* 27ᵉ édit. p. 151) décrit la revanche que prend, même dans l'ordre pratique, l'intelligence, fort dépourvue de déterminations naturelles, sur l'instinct, à certains égards plus richement doté; alors que l'instinct, faculté organique, s'enferme dans des mécanismes et s'exprime par des réactions stéréotypées, l'intelligence se construit des « instruments » généraux d'action et affirme ainsi sa liberté. La même pensée inspirait sans doute S. Thomas lorsqu'il écrivit les lignes suivantes: « Anima intellectiva, quia est *universalium* comprehensiva, habet virtutem *ad infinita.* Et ideo non potuerunt ei determinari a natura, vel determinatae existimationes naturales, vel etiam determinata auxilia vel defensionum vel tegumentorum, sicut aliis animalibus, quorum animae habent apprehensionem et virtutem *ad aliqua particularia determinata.* Sed *loco horum omnium,* homo habet naturaliter *rationem et manus,* quae sunt *organa organorum,* quia *per ea* homo potest sibi praeparare *instrumenta infinitorum modorum et ad infinitos effectus.* » (*S. th.* I. 76, 5, ad 4).

« Ratio et manus »: c'est-à-dire l'unité de l'intelligence discursive et des organes moteurs, moyennant la relation de l'universel au phantasme, « secundum continuationem quamdam intellectus ad imaginationem ». (*Verit.* II. 6, c).

---

§ 3. — *L'analogie de l'unité intelligible.*

L'unité intelligible du concept et l'unité analogique de l'être. — Si l'intérêt *pratique* (1) de l'intellection s'attache à l' « universel » considéré dans son rapport avec le phantasme, l'intérêt *spéculatif* de l'intellection portera principalement sur l'autre aspect, l'aspect complémentaire, de ce même « universel », c'est-à-dire sur l' « universel » considéré dans sa relation à une unité inquantitative (immatérielle). Ce double intérêt correspond, dans l'ordre psychologique, à deux mouvements inverses de l'esprit: une extériorisation (*extrorsum*) et une intériorisation (*introrsum*), dont l'universel forme précisément le point de rencontre. Le mouvement qui pose, objectivement, l'universel, tend à se prolonger jusqu'à la multiplicité concrète, afin de saturer, s'il était possible, par additions successives, l'indéfinie « potentialité » qu'il charrie. Mais la trajectoire de ce mouvement direct est croisée aussitôt, au niveau même de l' « universel », par celle d'un mouvement réfléchi, qui remonte de l'expansion concrète, jamais achevée, de l'esprit, vers les principes de plus en plus généraux qui la commandent.

Le mouvement réflexif et ascendant de la spéculation nous fait entrevoir, par delà l' « universel », *l'unité objective suprême de l'intelligence.* Déjà nous avons constaté que l'unité objective de l'intelligence — l' « être » — ne se laisse pas réduire à l'unité abstraite du nombre.

Qu'est-ce donc, aux yeux des Scolastiques thomistes, que cette unité de l'*être?*

La notion d'être ne leur représente rien d'homogène. L'être oscille entre un maximum d'actualité et un maximum de potentialité. Car *esse, sine addito,* peut signifier aussi bien « esse purum » que « ens commune, indeterminatum ». Or, l'être pur, *ipsum esse,* « est perfectissimum omnium: comparatur enim ad omnia ut *actus:* nihil enim habet actualitatem nisi in quantum est; unde ipsum esse est actualitas omnium rerum » (*S. th.* I. 4. 1 ad 3). L'*être pur* exclut toute détermination surajoutée, parce qu'il ne contient aucune espèce de « puissance ». Autrement en va-t-il de l'*être abs-*

(1) Nous appelons ici « intérêt pratique », non pas celui qui concerne la moralité, mais celui qui s'oriente immédiatement vers l'action extérieure. Kant dirait: « l'intérêt technique–pratique ».

trait, qui est en puissance à l'égard de *toute* détermination: « Aliquid cui non fit additio (NB. On objectait: « Esse cui nulla fit additio est esse commune, quod de omnibus praedicatur ») potest intelligi dupliciter: Uno modo ut de ratione ejus sit quod non fiat ei additio [*excludit* additionem].Alio modo intelligitur aliquid cui non fit additio, quia non est de ratione ejus quod sibi fiat additio [*praescindit ab additione*]... Primo igitur modo esse sine additione est *esse divinum* [purum esse], secundo modo esse sine additione est *esse commune* » (*S. th.* I. 3. 4, ad 1).

Entre l'actualité pure et la potentialité la plus diffuse, s'intercalent, sous le nom d' « êtres », des participations graduées à ces deux extrêmes (Cf. vg. *In IV Metaph.,* lect. 1; *In XI Metaph.,* lect. 3). Et ces appellations mélangées offrent ceci de particulier qu'elles s'ordonnent toutes en *subordination à une seule unité suprême:* « .... dicit [Philosophus] quod ens, etsi dicatur multipliciter, non tamen dicitur aequivoce, sed *per respectum ad unum:* non quidem ad unum quod sit solum *ratione unum* (1), sed quod est unum sicut *una quaedam natura* [qui ait, devant l'esprit, la valeur réelle d'un *objet*] » (*In IV Metaph.* lect. 1).

L'Etre absolu (Dieu) comme terme principal (« analogum principale ») de la relation d'analogie. — Efforçons-nous de circonscrire plus exactement cette suprême unité objective, à laquelle tout objet pensé se rapporte. Elle s'identifie, chez les Scolastiques, avec l'être même de Dieu, pour autant qu'il se laisse entrevoir à notre intelligence: il suffira donc, pour notre dessein exégétique, de noter ici les caractères positifs ou négatifs qui conviennent, dans la philosophie thomiste, à la *notion de Dieu,* en tant qu'« unité » de tout le multiple créé.

1. La notion de Dieu ne rentre point directement sous les « catégories » (aristotéliciennes): elle n'est point « prédicamentale ». Elle ne correspond, par proportion quidditative, à aucun élément positif du monde de la représentation. Et elle n'est point non plus susceptible des opérations logiques fondées sur une application immédiate des catégories: « Deus non est *in genere*... Non habet *genus,* neque *differentias,* neque est *definitio* ipsius, neque *demonstratio* nisi per

---

(1) Cette unité répondrait alors à la notion kantienne d'un *Idéal* suprême, non encore d'un *Objet.*

effectum: quia definitio est ex genere, et differentia; demonstrationis (1) autem medium est definitio » (*S. th.* I. 3. 5, c.) (2).

Et elle ne fait donc point partie intégrante de notre représentation du monde, à la manière d'une unité de nombre, d'un principe de mesure. On objecte: « Unumquodque mensuratur per aliquid sui generis, sicut longitudines per longitudinem et numeri per numerum. Sed Deus est mensura omnium substantiarum ». « Objectio illa, répond S. Thomas, procedit de mensura proportionata; hanc enim oportet esse homogeneam mensurato. Deus autem *non est mensura proportionata alicui*. Dicitur tamen mensura omnium ex eo quod unumquodque tantum habet de esse quantum ei appropinquat » (*S. th.* I. 3. 5, ad 2).

2. On ne peut dire non plus que la notion de Dieu se ramène *indirectement* aux catégories comme « substance incomplète », à la façon des principes complémentaires de l'être catégorial, la matière et la forme. Elle n'entre donc dans la composition essentielle d'aucune des choses *représentables* par nos concepts. Dieu n'est ni l'âme du monde, ni la forme immanente universelle des choses: encore moins pourrait-il être leur « dernier sujet », leur « matière première ». « Omnia enim haec manifestam continent falsitatem; neque est possibile Deum aliquo modo in compositionem alicujus venire, nec sicut *principium formale,* nec sicut *principium materiale.* » (*S. th.* I. 3. 8, c). « Si divinitas est omnium *esse formale*, non erit *super* omnia sed *intra* omnia; immo *aliquid omnium.* » (*S. c. G.* I. 26).

Dieu est donc substantiellement indépendant des choses, et par conséquent, au-dessus de toute « puissance »: « purus actus absque permixtione potentiae » (*S. th.* I. 9. 1, c); étranger à toute composition interne : « nullo modo compositus, sed omnino simplex » (*S. th.* I. 3, 7, c); jouissant de la spontanéité et de la liberté parfaites: « Impossibile est Deum agere ex necessitate naturae » aut etiam « ex necessitate quadam morali » (*Qu. disp. De potentia* I, 5, c).

3. Mais si Dieu n'est point « représentable » et ne tombe d'aucune manière sous les catégories, comment donc peut-il devenir

(1) C'est-à-dire de la démonstration « propter quid », à priori, la seule qui donne la connaissance strictement « scientifique », l'*ἐπιστήμη*.

(2) Cf. *Potent.* VII. 3, c: « Deus non potest esse in aliquo genere....., non est species nec individuum, nec habet differentiam, nec definitionem ». Et, in *S. c. G.* I. 25: « Deus non est... in genere substantiae ».

objet de notre connaissance? Quelle relation supporte-t-il aux autres objets, à ceux que nous saisissons par l'expérience sensible, que nous nous représentons abstraitement et que nous nous définissons selon les catégories?

Il faut, évidemment, pour connaître Dieu par l'exercice naturel de notre intelligence, qu'un lien quelconque existe entre l'être de Dieu et l'être des objets prédicamentaux. D'autre part, ce lien ne peut consister dans une similitude traduite par un concept « univoque »: de Dieu aux êtres finis, point de commune mesure. Entre la pure « équivocité » (l'absence de lien objectif malgré l'homonymie) et l' « univocité » (la communauté abstraite dans un concept objectif homogène) il reste un terme moyen, l'*analogie* (Cf *S. th.* I. 4, 3, c).

L'analogie est une similitude partielle, fondée tout entière sur une *relation* d'unité objective entre termes non identiques, sans aucune part, si minime soit-elle, d'univocité: « Neque enim in iis quae analogice dicuntur est una ratio, sicut est in univocis; neque totaliter diversa, sicut in aequivocis; sed nomen, quod sic multipliciter dicitur, significat *diversas proportiones ad aliquid unum* ». (*S. th.* I. 13. 5, c). « Quae de pluribus analogice dicuntur necesse est quod dicantur *per respectum ad aliquid unum* » (*S. th.* I. 13, 6, c; et cf. parall., vg. *S. c. G.* I, 29 ad 36).

Or, d'après les Scolastiques, l'être de Dieu est précisément cet « aliquid unum », ce terme principal, auquel aboutissent toutes les relations éparses dans les autres objets de notre pensée. Aucun autre être ne saurait occuper cette situation unique et dominante.

4. Mais ces relations d'analogie, qui convergent vers l'être divin comme en un foyer, quelle est donc leur nature?

Ne seraient-elles, dans les choses, qu'un système *surajouté* de rapports, groupant, secondairement, sous un idéal commun, des objets *déjà* constitués chacun, indépendamment, comme objet? Non pas: le rapport d'analogie naît avec l'objet et lui demeure inhérent; bien plus, l'être de l'objet fini n'est autre chose que *le terme inférieur* de ce rapport analogique.

En effet, la totalité des êtres se divise adéquatement en un Etre créateur, qui est par essence, et en êtres créés; or, qu'est-ce que la « création » dans les créatures? Leur « être » même, en tant que « participé » (« entia per participationem »: « Creatio.... est emanatio *totius entis* a causa universali » (*S. th.* I. 45, 1 c). Non pas une « émanation » qui serait reçue dans un sujet préexistant, mais une position totale de l'effet, un commencement ontologique

de celui-ci « ex nihilo sui et subjecti »: « Creatio non est *mutatio,* nisi secundum modum intelligendi tantum » (*S. th.* I. 45, 2, ad 2). Et, par conséquent, cette création n'est autre chose, objectivement, que la relation *constitutive* de l'être créé: « Unde relinquitur quod *creatio in creatura* non sit nisi *relatio* quaedam ad creatorem ut ad *principium sui esse.* » (*S. th.* I. 45, 3, c).

Le rapport ontologique total de la créature au Créateur n'existe pas seulement au premier instant de la création: du maintien de ce rapport, dépend, à chaque instant, la conservation de l'être créé, qui demeure ainsi suspendu tout entier à l'acte créateur, par lequel il continue d'être.

Notre esprit, il est vrai, a une tendance malheureuse à ériger les objets créés, une fois qu'ils ont passé le seuil de l'existence, en autant de petits absolus, subsistant en eux-mêmes: en réalité pourtant, leur indigence ontologique et leur exigence d'un principe d'être sont aussi radicales au second moment de leur existence qu'au premier. « Hoc modo omnes creaturae indigent divina conservatione: dependet enim esse cujuslibet creaturae a Deo, ita quod nec ad momentum subsistere possent, sed in nihilum redigerentur, nisi operatione divinae virtutis conservarentur in esse » (*S. th.* I. 104. 1, c).

Aussi bien, poursuit S. Thomas, le rapport de la créature à Dieu n'est pas totalement comparable au rapport d'effet à cause dans l'ordre de notre expérience. Dans la causalité seconde qui n'est qu'une causalité «secundum fieri », non, à proprement parler, une causalité « secundum esse », trois éléments se distinguent physiquement: l'*agent;* le *fieri* ou le « devenir » inaugurant l'effet; l'*effet* en soi-même. Celui-ci étant reçu dans un « sujet » préexistant, dans une « puissance » physique, y trouve des conditions de subsistance qui lui permettent de rompre avec sa cause productrice. Par contre, le « devenir » même, le « fieri », quoique distinct de l'agent et se déroulant dans le patient, reste inséparable de l'action causale, dont il marque l'application et le progrès: il s'évanouit avec elle. Dans l'action créatrice, il n'y a que deux termes en présence: l'agent et l'effet; l'effet (qui n'est rien qu'effet) ne rencontre aucun « sujet » préexistant où se greffer: il demeure donc dans la dépendance immédiate de sa cause, n'ayant de subsistance que celle qu'elle lui communique; aussi l'être créé est-il plus inséparable encore de l'acte créateur que, dans la causalité seconde, le « fieri » ou le « devenir » n'est inséparable de l'activité de l'agent. (*Ibid.* et cf. *Qu. disp. De potentia* V, 1, c).

Nous tenons donc, dès à présent, une caractéristique importante de l'être créé, seul objet directement accessible aux intelligences finies: le rapport analogique des êtres créés à leur « analogatum princeps », l'être divin, les constitue intrinsèquement ce qu'ils sont et intéresse chacun d'eux dans la totalité de leur être.

Ajoutons un trait, qui dérive des thèses précédentes: la relation constitutive de chaque être créé, tant comme essence que comme existence, le rapporte à l'être divin immédiatement et non point par l'intermédiaire d'agents créateurs subordonnés. La raison en est très simple: l'être créé, ne possédant pas l'être en propre, ne saurait en devenir une source, même extensivement ou intensivement limitée: « Nulla potentia creaturae potest aliquid creare, neque propria virtute, neque sicut alterius instrumentum » (*Qu. disp. De potentia,* III, 4, c).

Par cette thèse, comme aussi par la thèse connexe de la liberté souveraine de l'acte créateur, le thomisme se sépare nettement de toutes les théodicées émanatistes. D'après celles-ci, Dieu, centre ou sommet de la création, s'extrapose *nécessairement* en réalisations diminuées de lui-même, chacune d'elles communiquant l'être à la suivante; ou, si l'on veut, le centre unique s'épandant par elles vers la périphérie multiple. Dans le thomisme, au contraire. Dieu seul donne directement l'être à chaque chose: la virtualité créatrice demeure toute concentrée en Dieu, et seuls les effets s'en répandent, selon le libre plan divin, à travers la hiérarchie des choses. (*Ibid.*).

Relation constitutive de la créature dans sa totalité; relation immédiate de chaque être créé au Créateur; relation qui n'entraîne, en se multipliant, aucun partage ni aucune diminution de son terme supérieur; la relation analogique, que nous étudions, ne pouvait s'exprimer — ontologiquement — qu'en termes de *causalité absolument transcendante:* « Primus actus [Deus] est *universale principium omnium actuum*... Unde *participatur* a rebus, non sicut pars, sed *secundum diffusionem et processionem ipsius* » (*S. th.* I. 75. 5, ad 1). « A primo igitur, per suam essentiam, ente et bono, unumquodque potest dici bonum et ens, in quantum *participat* ipsum per modum cujusdam assimilationis, licet *remote et efficienter* [c'est-à-dire selon la similitude d'un effet avec sa cause] » (*S. th.* I. 6. 4, c. Cf. I. 3. 5; I. 13. 1, 5, 7, etc.).« Unde cognoscimus de ipso [Deo] *habitudinem* [la relation] ipsius ad creaturas, quod scilicet omnium est *causa;* et differentiam creaturarum ab ipso, quod scilicet ipse non est aliquid eorum quae ab eo causantur;

et quod haec [quae ab ipso causantur] non removentur ab eo [c'est-à-dire, ne sont pas niés de lui] propter ejus defectum, sed quia *superexcedit* » (*S. th.* I. 12. 12, c).

Notre notion objective de Dieu dans le rapport d'analogie — Le sommet entrevu de l'unité intelligible est donc absolument transcendant. Pouvons-nous, néanmoins, en nous appuyant sur le rapport d'analogie, tel que nous venons de le décrire, nous faire une idée distincte des *attributs* de l'être divin?

Oui, nous est-il répondu, mais seulement d'une manière très modeste et tout à fait indirecte.

a) Entre une cause, même transcendante, et son effet, n'existe pas de dissimilitude totale: tout ce qu'il y a d'être dans la créature peut donc être attribué positivement à Dieu, mais suivant une proportion intensive que nous ignorons. D'ailleurs, nous avons vu — et au point de vue critique, c'est de là qu'il faudrait partir — que l'attribution de l'*esse* à Dieu et aux choses ne saurait être simplement univoque, ni simplement équivoque: sans atteindre l'univocité, elle doit présenter, dans ses deux termes, quelque chose de positif et d'intrinsèque qui les relie.

b) D'autre part, si nous considérons dans l'être créé, la limitation essentielle qui l'affecte et qui mélange d'imperfection toutes ses propriétés, il faudrait dire aussi bien, que le seul attribut qui convienne à Dieu en toute rigueur est la négation de ce qui convient à la créature.

c) Aussi, entre l'affirmation, légitime sous certaines réserves, et la négation, pareillement légitime sous certaines réserves, on doit pouvoir définir une attitude moyenne de notre esprit, qui corresponde au rapport objectif d'analogie (1).

S. Thomas esquisse cette attitude chaque fois qu'il présente la connaissance de Dieu comme celle d'un « au delà » sans limites: « [Deus] *superexcedit* [omnem creaturam] » (*S. th.* I. 12. 12, c; Cf. *S. th.* I. 12. 1, ad 3). « Deus negatur esse in eodem genere cum aliis bonis, non quod ipse sit in quodam alio genere, sed quia ipse est extra genus et principium generis.... et sic comparatur ad alia *per excessum* » (*S. th.* I. 6. 2, ad 3). Et ailleurs — après avoir montré en quel sens les attributs que nous empruntons aux créatures

(1) Dialectiquement, le concept analogique est la *synthèse* d'une *thèse* (affirmation) et d'une *antithèse* (négation). Comparer avec la déduction progressive, dans les systèmes d'Idéalisme transcendantal.

peuvent être niés de Dieu autant qu'affirmés; après avoir établi la vérité de ces trois propositions, à première apparence inconciliables: *Deus est sapiens; Deus non est sapiens; Deus est super-sapiens* — il ajoute ces graves paroles, qui livrent le dernier mot de l'analogie thomiste: « Dicendum quod, ex quo intellectus noster divinam substantiam non adaequat, hoc ipsum quod est Dei substantia remanet *nostrum intellectum excedens:* et ita a nobis ignoratur. Et propter hoc, *illud est ultimum cognitionis humanae de Deo quod sciat se Deum nescire,* in quantum cognoscit, *illud, quod Deus est, omne ipsum, quod de eo intelligimus, excedere* » (*Qu. Disp. De potentia* VII. 5, ad 14. Cf. in corp., ad 2 et ad 4).

C'est-à-dire que, pour désigner Dieu objectivement, notre intelligence doit s'élever au-dessus de toute détermination essentielle, à nous concevable.

Qu'on se souvienne, ici, d'une thèse fondamentale de la métaphysique thomiste: En Dieu, l'*essence* est l'*être* même; dans les créatures, l'essence est à l'être *comme la puissance à l'acte:* « Esse Dei est ejus substantia » (*S. c. G.* II, 52. 7, et alibi). « Invenitur in [substantiis intellectualibus finitis] aliqua compositio, ex eo quod non est idem in eis *esse* et *quod est* » (*S. c. G.* II. 52. 1). « Materia et forma dividunt substantiam materialem; *potentia autem et actus dividunt ens commune* » (*S. c. G.* II. 54).

Que Dieu soit « être » purement et simplement, et que la créature soit « être » et « essence », qu'est-ce à dire, sinon que Dieu ne peut être *représenté,* à proprement parler, par aucun de nos concepts objectifs? Car tout concept objectif délimite une « essence » (et implique même une représentation d'origine sensible).

Mais comment « atteindre » Dieu sinon *par un concept objectif?*

Sans doute, notre connaissance ne peut s'étendre jusqu'à Dieu que par l'intermédiaire d'un concept objectif, mais faut-il nécessairement que ce concept objectif soit le concept propre et direct, le concept « quidditatif », de Dieu? De l'affirmative suivrait, soit l'ontologisme nous attribuant une connaissance plus ou moins confuse, mais directe et intuitive de l'être divin, soit une de ces théodicées impuissantes, qui, faisant coïncider Dieu et la créature dans un concept univoque, ne parviennent plus à démontrer la stricte transcendance divine. La voie moyenne est difficile à tenir: d'après S. Thomas, nous connaissons Dieu, certes, par un concept objectif, mais néanmoins tout contenu objectif de nos concepts (omnis « ratio objectiva »). représente directement un objet créé et doit

donc, dans son attribution à Dieu, subir de notre part une *correction.*

Mais encore une fois, comment pourrions-nous effectuer cette correction, puisque, ne connaissant pas Dieu directement, nous n'avons aucun moyen de le comparer à la créature?

Ici l'on touche du doigt le point le plus délicat de la connaissance analogique. Nous pouvons, en un sens très réel, comparer Dieu à la créature sans le connaître immédiatement en lui-même. Supposons, en effet, qu'une relation définie rattache la créature à Dieu, et que cette relation, comme telle, se manifeste à nous dans son terme inférieur: alors, connaissant le terme inférieur *comme relatif,* nous aurions, par le fait même et dans cette mesure même, quelque notion du terme supérieur: à peu près comme, voyant une flèche quitter l'arc, nous trouvons, dans la direction même où elle s'élance, un indice sur la position de la cible. Voilà bien, en effet, ce qui nous arrive: nous connaissons les créatures *comme relatives* à un Principe absolu, comme *contingentes,* et par là — par là seulement — nous connaissons Dieu.

Perspective ouverte sur la finalité interne de l'intelligence comme fondement de notre connaissance analogique. — Mais l'objection renaît à mesure que nous l'abattons: tous nos concepts, dans la doctrine thomiste, sont primitivement des concepts de quiddités matérielles; la contingence de l'être créé — en tant que révélatrice de la transcendance divine — ne nous est donnée ni dans la représentation qu'enveloppent ces concepts, ni dans leur forme abstractive et universelle: la première n'est qu'une relation diversifiée au phantasme, la seconde un procédé de généralisation objective qui ne dépasse pas le plan d'être de la représentation. Nulle trace, semble-t-il, dans le concept objectif, d'une « relation transcendantale » comme serait la contingence métaphysique de l'être fini.

Il faut concéder l'objection, si le concept n'est *que* représentation et pure abstraction généralisatrice. Comment, en effet, le terme absolu et transcendant du rapport de contingence, Dieu, se révélerait-il, fût-ce sous le biais de l'analogie, dans des représentations finies ou dans leur simple généralisation? S. Thomas ne nous dit-il pas que le point culminant de notre connaissance de Dieu, c'est « de savoir qu'il excède tout ce que nous pourrions concevoir de lui »? (*loc. sup. cit.*). Dieu, transcendant, ne saurait donc être, ni représenté par nos concepts, ni même pressenti comme la limite vers laquelle tendrait la généralisation de ces concepts. La con-

science de la contingence radicale des objets créés, nous l'aurions seulement — semble-t-il — en nous évadant de leur finitude, par la conscience d'une suréminence absolue de leur principe sur tout objet *possible* de notre pensée. Mais une pareille conscience, qui ne serait, ni une intuition intellectuelle, ni l'analyse d'une intuition sensible, ni la considération abstraite d'une forme matérielle, sur quoi donc pourrait-elle se fonder?

Nous voilà amenés à postuler, dans notre connaissance objective, autre chose que l'accueil statique et l'analyse abstractive de « données »; à postuler un mouvement de la pensée qui nous entraînerait constamment « au delà » de ce qui est encore représentable par concepts; à postuler une sorte d'anticipation métempirique, qui nous montrerait la capacité objective de notre intelligence se dilatant infiniment jusqu'à surmonter toute limitation de l'être. Hors de là, il n'est point de connaissance analogique du transcendant. Pour expliquer et sauvegarder celle-ci, nous sommes donc conduits à nous placer sur le terrain de la *Finalité dynamique* de notre esprit; car, seule une « finalité interne » de l'intelligence peut lui faire dépasser constamment l'objet présent et poursuivre infiniment un objet plus ample.

Prenons acte du problème (1).

§ 4. — *Les degrés de l'abstraction.*

Le problème de la connaissance analogique surgit parfois d'une manière aiguë, sous l'apparence d'une insoluble objection, dans l'esprit de philosophes qui abordent le thomisme à travers telles et telles formules stéréotypées, dont la portée exacte leur échappe encore.

Vous autres, Scolastiques, entend-on dire, vous prétendez que toute connaissance intellectuelle nous vient par une *abstraction,* pratiquée sur des objets matériels. Or, on n'abstrait d'un objet que ce qu'il renfermait. Passe encore (n'est-ce point trop concéder?) qu'un objet matériel — présenté par les sens! — renferme en quelque façon une « quiddité » proportionnée, dont on puisse, par ablations successives, exténuer la « compréhension », jusqu'à

(1) Qu'on veuille ne point encore chercher ici un essai de solution du problème critique: tout au plus une remarque préparatoire.

dégager finalement l'attribut le plus général de toute quiddité matérielle: l' « être univoque », l'*ens principium numeri.* Mais ce qui paraît tout à fait inintelligible, c'est que, de la quiddité matérielle, vous prétendiez « abstraire », en outre, les concepts transcendantaux, lesquels, par définition, la débordent et n'ont même plus de commune mesure avec elle. Si le transcendant est accessible à l'esprit humain — conclut-on — ce ne pourra donc être par un procédé analytique d'abstraction, mais par un procédé quelconque de dialectique extensive et conquérante.

Que répondre à cela, sinon qu'il y a méprise sur le sens du mot « abstraction » chez les Scolastiques? Ce terme unique désigne une gamme de processus échelonnés, qui se ressemblent par certain côté, mais au total ne sont rien moins qu'homogènes entre eux. Essayons de préciser à ce sujet la doctrine de S. Thomas.

D'abord, toute « puissance » active ou passive, sauf la « pure puissance » (matière première), *abstrait* en s'exerçant, puisque, selon sa nature particulière — selon son « objet formel » — elle opère une sélection dans ses « objets matériels ». Par exemple, pour nous en tenir aux puissances cognitives, le sens visuel, dit S. Thomas, abstrait la « couleur » dans le complexe des qualités sensibles présentées par l'objet. Ce n'est pas l'objet externe qui impose cette abstraction de la couleur, c'est la disposition préalable de la faculté visuelle. Toute abstraction, même la plus infime, dépend d'un principe abstractif à priori. (Voir ci-dessus, Section I, chap. 2, § 3, b).

Dans l'ordre de la connaissance intellectuelle, S. Thomas distingue *trois degrés d'abstraction* — de cette abstraction que les Scolastiques appellent « abstraction totale », par opposition à l'abstraction particulière du sens.

a) *L'abstraction directe de l'universel.*

Au premier degré, « intellectus abstrahit speciem rei naturalis a materia sensibili *individuali,* non autem a materia sensibili communi: sicut speciem hominis abstrahit ab *his* carnibus et *his* ossibus, quae non sunt de ratione speciei, sed partes individui... Sed species hominis non potest abstrahi per intellectum a carnibus et ossibus (1) » (*S. th.* I. 85, 1, ad 2).

---

(1) On peut concevoir l'homme, sans penser la chair et les os *de celui-ci ou de celui-là;* mais on ne saurait concevoir l'homme *sans chair ni os.*

Cette première abstraction est simplement « dématérialisante » et par conséquent « universalisante », mais elle laisse transparaître toutes les valeurs qualitatives (formelles) des objets sensibles. Nous venons de la considérer longuement, dans ce chapitre et dans le chapitre précédent.

Que nous livre-t-elle au juste en fait de connaissances objectives?

En tant qu' « abstraction directe » — ἀφαίρεσις — elle est, pourrait-on dire, moins objective qu'*objectivante,* car elle constitue, dans le sujet connaissant, l'échelon inférieur des conditions générales qui y élèvent le contenu de la sensibilité à l'état d'un *objet intelligible,* « appréhendé » *sub ratione entis;* elle marque une attitude objective de l'intelligence relativement à la diversité qualitative d'un phantasme donné. Dès l'appréhension directe de l'objet à travers le phantasme, le mode d'abstraction et d'universalité existe dans la forme de l' « l'intelligence en acte », mais il y est plutôt un « modus *quo* cognoscitur objectum » qu'un « *id quod* cognoscitur de objecto »; par l'abstraction directe, « objectum cognoscitur *universaliter,* nondum autem *ut universale* ».

Quant à l'à priori (1) qui commande cette abstraction primaire, universalisante, nous l'avons décrit plus haut: c'est l'à priori d'une faculté immatérielle immédiatement surordonnée, dans l'unité substantielle d'un même sujet, à une faculté matérielle qu'elle investit et dirige. Cet à priori n'altère pas la diversité qualitative de l'objet perçu: relativement à celle-ci, l'intellect n'était qu'*en puissance;* il s'y « soumet » sans rien imposer de son chef, sauf le mode d'immatérialité, et par conséquent d'universalité.

Considérons maintenant l'entrée de l' « abstrait » primitif dans l'ordre de la *pensée réfléchie:* là son universalité se révèle à la conscience; l' « universale reflexum » est reconnu formellement comme universel. Voilà bien, semble-t-il, le fruit objectif de l'abstraction, le *id quod* que celle-ci dérobe à l'objet sensible? Erreur — l'erreur même du platonisme. L'« universale reflexum » est déjà la manifestation, dans notre conscience, du produit subjectif de

---

(1) Nous avons démontré plus haut, et nous supposons acquis, que toute abstraction, toute généralisation, toute unification s'opère en vertu d'une « condition à priori »: le multiple, comme multiple, n'engendre pas l'unité. Dans les contenus de conscience, cette « condition à priori », logiquement postulée, doit être aussi (nous parlons en métaphysicien) un principe à priori psychologique, c'est-à-dire une condition tenant à la nature d'une faculté.

l'abstraction, la perception de la fonction universalisante elle-même appliquée selon une forme définie. Ce que nous livre l'universel réflexe, c'est la forme objective, certes, mais actuellement désindividuée et en puissance de se rapporter distributivement aux objets. Le véritable objet extérieur, signifié par le concept abstrait, ne consiste pas dans l' « universale in actu », mais dans l'« universale in potentia » que présuppose logiquement l' « universale in actu ». En effet, les objets sensibles, pour se prêter à la fonction universalisante de l'intelligence, doivent présenter réellement, sous la gangue matérielle, des caractères susceptibles de prendre, par simple « dématérialisation », valeur de « forme idéale », d'universel. L'universel en acte est donc, dans le sujet, non pas la représentation d'un objet actuellement universel, mais le révélateur logique, immédiat et proportionné, d'un universel « en puissance dans l'objet ». Comme disent les réalistes modérés, l'objet « fonde » l'universalité du concept, mais ne la précontient pas formellement.

b) *L'abstraction mathématique.*

Le second degré d'abstraction signalé par S. Thomas est celui qui érige, devant notre pensée, l'*objet mathématique:* « Species mathematicae possunt abstrahi per intellectum *a materia sensibili,* non solum *individuali,* sed etiam *communi;* non tamen a materia intelligibili communi;.. materia vero intelligibilis dicitur substantia, secundum quod subjacet *quantitati* » (*S. th.* I. 85. 1, ad 2).

Cette abstraction, aussi bien dans son mode propre que dans sa valeur objective, présente, aux yeux du métaphysicien, des particularités qui la différencient nettement des abstractions du premier et du troisième degré.

D'abord, elle laisse filtrer, sans en rien retenir, toutes les déterminations qualitatives originaires du sens, pour conserver seulement la *quantité* (1). Et il s'agit, non de la quantité concrète, principe d'individuation — déjà éliminée par l'abstraction du premier degré — mais de la « quantité intelligible », c'est-à-dire de la loi selon laquelle la substance corporelle, en général, est soumise à la quantité concrète.

L'abstrait mathématique comme concept inductif? — La repré-

(1) « Quantitates, ut numeri et dimensiones, et figurae, quae sunt terminationes quantitatum, possunt considerari absque qualitatibus sensibilibus » (*S. th.* loc. cit.).

sentation de la « quantité intelligible » (« materia intelligibilis communis ») suppose donc une double abstraction: 1° Abstraction du caractère particulier et concret (du *hic et nunc*) propre à l'étendue et au temps réels. Sous ce rapport, l'abstraction du second degré coïncide avec celle du premier degré: elle « conceptualise », elle rend « intelligible », elle transpose dans le langage de la « forme », l'étendue concrète que présente l'objet sensible: les théorèmes géométriques sur le triangle valent pour tout triangle individuel. 2° Abstraction complète de la diversité des qualités sensibles: le triangle, en géométrie, n'est ni blanc, ni rouge, ni sonore, ni sapide, etc. Cette élimination de tous les « sensibles propres » laisse subsister, dans l'esprit, quelque chose de plus général, qui n'est pas encore, pourtant, le pur intelligible.

Il n'est pas tellement aisé de voir distinctement ce qu'impliquait, dans la pensée de S. Thomas, ce second aspect de l'abstraction mathématique. Le texte cité nous met pourtant sur la voie. L'objet précis qui correspond, dans chaque substance corporelle, à l'*abstrait mathématique*, c'est l'accident fondamental et primaire de la *quantité:* « Materia intelligibilis dicitur: *substantia secundum quod subjacet quantitati;* manifestum est autem quod quantitas *prius inest* substantiae quam qualitates sensibiles » (*loc. cit.*). Nous pressentons qu'à cette priorité *ontologique* de la quantité sur les qualités sensibles dans l'objet, doit correspondre une certaine priorité *idéale* de la quantité dans notre représentation. Pareille corrélation d'objet à sujet entre tout à fait dans le mode de penser du réalisme thomiste. Montrons, d'ailleurs, qu'elle est nécessaire.

En effet, nous ne sommes en rapport immédiat avec les objets que par les sens externes. Si la quantité comme telle était directement et isolément perçue dans les choses, elle constituerait l'objet formel d'un de nos dispositifs sensoriels externes, elle serait elle-même *une des* qualités sensibles enchevêtrées dans l'objet, et l'abstraction qui la sépare des autres qualités sensibles serait du même ordre exactement que l'abstraction empirique qui distingue une couleur d'une saveur, d'une résistance ou d'une sonorité. Or, ceci contredit absolument la doctrine de S. Thomas. Pour lui, la quantité (concrète) constitue un « sensible commun » (*sensibile commune*), non un « sensibile proprium » (Voir plus haut, chap. 2, p. 118). Lorsque le « sens interne », dans sa fonction quasi-réflexive, distingue formellement entre eux les « sensibilia propria » — couleur, saveur, etc. — la raison prochaine de cette distinction qualitative gît encore dans la diversité des sens externes;

mais, quand il considère *pour elle-même* la quantité, rien qu'elle, c'est-à-dire lorsqu'il groupe les apports des sens externes *selon leurs seuls caractères quantitatifs* (spatiaux et temporels), où peut résider le principe prochain de ce discernement abstractif d'un élément commun, puisqu'aussi bien la quantité est indifféremment mêlée à tous les « sensibilia propria » et ne fait l'objet particulier d'aucun sens externe? Ce prinicpe prochain tient nécessairement à l'objet formel du sens interne.

Et voit-on, de plus, combien la mise en évidence d'un « sensibile commune » tranche, par son mode, sur le simple-triage qualitatif opéré dans les organes sensoriels? Il ne s'agit plus d'extraire un élément parmi d'autres éléments hétérogènes, qu'on laisse totalement à l'écart: il s'agit de percevoir, dans des représentations multiples, une condition commune, selon sa communauté même, et par conséquent, de réduire à l'unité une multiplicité qualifiée; à ce degré, l'abstraction prend les caractères d'une *synthèse:* « sentire unum et multa » (*S. th.* I. 78. 3, ad 2) (1).

Mais alors, dira-t-on, l'abstraction de la quantité comme « sensible commun », par opposition aux qualités sensibles particulières, ne serait-elle pas déjà une véritable abstraction intellectuelle, dépassant la portée du sens interne?

Ne nous attardons pas aux raisons purement psychologiques qui imposent l'attribution d'un pouvoir élémentaire d'abstraction

(1) Si l'emploi du mot « synthèse », à propos du processus abstractif (que les Scolastiques sont plus accoutumés à considérer comme une « analyse ») embarrassait quelqu'un de nos lecteurs, nous le prierions de remarquer: 1° qu'effectivement, l'abstraction est une *analyse* des *objets* particuliers, sur lesquels elle est effectuée; 2° que néanmoins, *dans le sujet* connaissant, aussi bien l'opération abstractive que le terme immanent de celle-ci (l'*abstrait* ou *l'universel en acte*) sont *synthétiques*, puisqu'ils réalisent un degré supérieur d'unité des « données » sensibles. Si l'on veut ne point se méprendre sur notre pensée, il faut constamment se souvenir qu'une enquête critique (au sens ancien ou moderne, peu importe) se développe dans l'ordre de la *réflexion* et analyse du *cognoscible en acte*, afin, précisément d'établir quel est, dans ce « cognoscible en acte » (*objet immanent*), la part du « cognoscible en puissance » ou de l'*objet externe*. Or, aux yeux de S. Thomas et de la plupart des métaphysiciens scolastiques, le « cognoscible en acte », identique au « connaissant en acte », est toujours — dans la connaissance d'objets externes — une synthèse immanente de conditions objectives et de conditions subjectives. (D'un point de vue plus restreint, Kant souligne pareillement le rapport étroit de l'abstraction, ou « unité analytique », avec « l'unité synthétique »; voir par ex. *Critique de la raison pure*. 2ᵉ édit. Analytique transcendantale, § 16, note. Rozenkranz, p. 733).

synthétique au sens interne; nous retiendrons seulement la considération générale suivante: l'entendement n'est abstractif que dans la mesure où il « dématérialise » la représentation sensible; cette « dématérialisation » n'opère aucun discernement entre les éléments de la représentation même; elle élève celle-ci, en bloc, à un plan supérieur, en la dégageant de sa concrétion matérielle, c'est tout (1). Si donc certains éléments du *contenu* même de la représentation directe se trouvent mis en évidence, le principe immédiat de cet isolement doit se rencontrer en dehors de l'entendement, *dès le niveau de la sensibilité*.

Nous voilà donc forcés d'intercaler, dans l'échelle des conditions à priori de nos connaissances, un *objet formel* (aspect commun d'autres objets formels) qui ne se confonde, ni avec les objets formels des sens externes, ni avec l'objet formel de l'entendement. C'est là, à ce degré intermédiaire, que devra s'appuyer l'intelligence abstractive pour édifier le *concept mathématique*. Celui-ci, dans la mesure où il sépare des diverses qualités sensibles la quantité commune, repose, non pas directement sur les apports des sens externes, mais sur l'apriorité même du sens interne (plus spécialement du « sensus communis »).

Est-ce tout? Avons-nous reconnu toutes les propriétés essentielles de l'abstraction mathématique? Pas encore, du moins pas encore explicitement.

La Mathématique comme science pure, apodictique. — Jusqu'ici, en effet, nous avons traité le concept mathématique comme une sorte d'abstraction intellectuelle à la seconde puissance, une sorte de généralisation inductive de seconde ligne, opérée sur les objets quantitatifs par l'intermédiaire du sens interne. Nous serions mis par là en possession d'une Mathématique *inductive* (si tant est que cette expression ait un sens), point encore d'une Mathématique envisagée comme science pure et apodictique. Or, les Scolastiques, et S. Thomas tout le premier, distinguaient parfaitement la *nécessité physique* des propositions inductives, fondée sur l'abstraction des genres et des espèces (apriorité secondaire, mêlée d'éléments empiriques), de la *nécessité apodictique* des propositions de l'arithmétique et de la géométrie (apriorité pure, primitive). Qui dira sérieusement que le théorème: « la somme des trois angles d'un

(1) Les Scolastiques disent, d'un mot, que l'abstraction intellectuelle primitive est une abstraction « totale ».

triangle est égale à deux droits » soit *seulement* un résultat d'induction?

Mais alors, admise cette « apodicticité », il ne reste qu'une alternative: ou bien la nécessité apodictique (l'apriorité pure) de l'objet mathématique est *strictement analytique;* c'est, dans une application particulière, la nécessité normative du principe de contradiction; — ou bien, elle est *synthétique;* c'est une nécessité dérivée d'un principe constructif nécessaire.

Or, il semble manifeste que les axiomes les plus fondamentaux de l'arithmétique et de la géométrie — par exemple, l'additivité de l'unité, le postulat des parallèles comme règle de toute construction de figures, — ne sont pas analytiques au sens étroit de ce mot (voir Cahier III, pp. 65-70) (1). Ils reposent donc sur une *loi synthétique* nécessaire; laquelle? Puisqu'elle régit directement les rapports quantitatifs concrets des représentations sensibles, elle est une *loi de la sensibilité,* non de l'intelligence pure. Comment, et en quel sens, fonde-t-elle néanmoins des propositions *apodictiques?* Car les propositions apodictiques énoncent, non des nécessités quelconques, mais des conditions à priori de possibilité: leur contradictoire doit apparaître logiquement impossible. Par rapport à quoi, les relations mathématiques ont-elles, dans notre connaissance, cette valeur apodictique, absolue?

Par rapport à la réalité du *monde extérieur?* Peuvent-elles prendre dans leur *application* au monde extérieur, une valeur globale qui dépasse celle d'un universel inductif? Nous ne le pensons pas (sauf une restriction que nous ferons tout-à-l'heure).

Laissons hors de question le nombre et les propriétés du nombre, qui représentent un cas privilégié, où la nécessité intelligible rejoint l'à priori sensible, l'induction la déduction; et considérons seulement les abstractions *géométriques* — auxquelles S. Thomas fait principalement allusion dans le passage que nous commentons. Dira-t-on, par exemple, qu'un monde corporel non-euclidien serait une absurdité logique? Et même, le monde matériel actuel, considéré en soi, doit-il être conçu, sous peine de *contradiction,* comme obéissant au postulat des parallèles — encore que, relativement

(1) Qu'on essaie de démontrer, par simple décomposition de concepts, des théorèmes comme celui de la somme des trois angles d'un triangle, ou les cas d'égalité de figures, ou les propriétés des figures symétriques, ou les règles de la géométrie projective, etc. On y fait ouvertement appel à une nécessité d'intuition.

à nous, et dans les limites d'exactitude de nos mesures, il paraisse, certes, au moins approximativement euclidien? Poser la question, c'est la résoudre.

Par contre, il existe un objet par rapport auquel les relations géométriques constituent une condition *à priori et absolue* de possibilité, et possèdent donc une valeur apodictique: savoir, le monde des représentations qu'édifie en nous l'imagination constructive ou reconstructive. La géométrie (et ici, il faudrait en dire autant, *mutatis mutandis,* de la mathématique du nombre) est *avant tout,* dans notre conscience, la loi nécessaire et universelle *de la construction imaginative.*

En effet, la remarque est devenue banale: le mathématicien — arithméticien, algébriste, géomètre — en tant que tel, n'induit pas, il construit: il développe synthétiquement des nombres, il ordonne des figures; au lieu de recevoir toute faite une science qu'il se contenterait de classer, il édifie lui-même sa science, pièce par pièce, relation par relation, en vertu d'une loi interne créatrice. En cela il ressemble à l'artiste; son but pourtant est différent: l'artiste produit des images concrètes, pour elles-mêmes et pour leur valeur évocatrice; le mathématicien produit aussi des images (le nombre concret, le symbole graphique, la figure dessinée, etc.), non pas pour elles-mêmes, certes, ni pour quelque résonance affective de celles-ci, mais uniquement afin d'en saisir ou d'en représenter la loi structurale, le « schème » constructif, la *forme pure:* loi, schème ou forme indépendants, en soi, de tout apport empirique. Par la conscience qu'il prend de sa puissance synthétique — en l'exerçant — le mathématicien y perçoit la règle nécessaire de toutes les créations de cette puissance, c'est-à-dire de tous les produits de l'imagination constructive: qui pénètre mieux la loi interne d'un objet que l'auteur même de l'objet? Appliquons ici le principe thomiste: « Artifex qui artificiato tradit formam vel dispositionem materiae, *per formam artis* cognoscit artificiatum, *quantum ad illud quod in eo causat* » (*Qu. disp. De anima,* art. 20, c).

La création imaginative est donc une expérimentation immédiate et concrète de l'à priori du sens interne, un essai de la forme directrice naturelle d'une action immanente exercée sur des données empiriques; or, entre la *forme* de l'action et le *produit* formel de l'action, il existe un lien rationnel, *apodictique.* Le type parfait de la démonstration n'est-il pas de descendre de la cause à l'effet? Nous pouvons donc conclure, avec une certitude absolue: 1° Que tout produit synthétique concret, édifié par l'imagination au moyen

de données empiriques, sera conforme aux relations mathématiques, loi constructive de l'imagination. 2° Qu'à l'intérieur même de l'objet pur de la Mathématique, dans la hiérarchie des formes qui s'y engendrent l'une l'autre (génération de nombres ou génération de figures), tous les *rapports* sont nécessaires, — comme est nécessaire, sur le chemin de la cause à l'effet, l'ordre d'expansion des virtualités causales: *qualis causa, talis effectus.*

Si la Mathématique, dans ses propositions synthétiques fondamentales, possède, du moins quant à l'ordre idéal, une valeur apodictique, la raison et la portée exacte en doivent donc être cherchées dans la nature de l'à priori sur lequel cette science se fonde: à priori, non purement et passivement *sélectif,* comme celui des sciences empiriques, mais *constructif.*

La valeur objective de la Mathématique pure. — On voit combien, à mesure que nous remontons les degrés d'abstraction, la participation active du sujet à l'objet immanent devient plus large. Montrons, à présent, comment cet envahissement du « modus mentis » ne nous empêche pas de pénétrer de plus en plus profondément dans la constitution de l'objet *extérieur.*

Dans l'objet réel et concret, point de départ de tout processus abstractif, qu'est-ce au juste que découvre et isole l'abstraction mathématique?

Déjà nous avons remarqué qu'aucun universel inductif — générique ou spécifique — n'était transposable, comme tel, à l'objet extérieur, qui contient seulement « de l'universel en puissance ». L'abstrait mathématique (la « quantitas intelligibilis »), si même on le considérait (à tort) comme une simple généralisation inductive des étendues concrètes, ne désignerait non plus, dans l'objet extérieur et multiple, qu'un « universel en puissance », c'est-à-dire une condition concrète susceptible d'être subsumée logiquement à l'étendue abstraite des géomètres.

Mais la Mathématique est plus qu'une science inductive: considérons-la comme science pure. Sous cet angle élargi, quel rapport l'objet mathématique, qui exprime la règle apodictiquement nécessaire de la construction imaginative, soutient-il avec l'objet extérieur? En d'autres termes, la Mathématique pure — songeons surtout à la géométrie, pour les raisons dites plus haut — n'est-elle apodictique que dans l'ordre « idéal », ou bien nous révèle-t-elle certaines exigences absolues, non plus de nos seules représentations, mais de l'ordre même des existences? Dans la seconde

hypothèse, la loi constructive exprimée par l'enchaînement synthétique des concepts mathématiques, serait aussi la loi métaphysiquement nécessaire de *l'être corporel comme tel.*

Si nous essayons de répondre à cette question très délicate, c'est beaucoup moins dans l'espoir de poser, dès maintenant, des conclusions fermes, que pour signaler un aspect curieux des problèmes d' « objectivité ».

Aux yeux de S. Thomas, les concepts mathématiques, c'est-à-dire les « species mathematicae » ou la « materia intelligibilis communis », prenaient incontestablement une signification ontologique définie, car il leur fait correspondre, dans l'objet, la *quantité,* accident physique primaire immédiatement exigé par la substance corporelle et support des « qualitates sensibiles »: « Prima dispositio materiae est quantitas dimensiva, unde et Plato posuit primas differentias materiae, magnum et parvum. Et quia primum subjectum est materia, consequens est quod alia omnia accidentia referantur ad subjectum mediante quantitate dimensiva » (*S. th.* III. 77. 2, c). Le concept mathématique nous révélerait donc, dans les corps, quelque chose qui n'est pas immédiatement donné à nos sens, nous voulons dire la quantité comme « essence accidentelle », comme véritable loi ontologique latente sous les propriétés qui affectent directement nos sens. Un « réalisme objectiviste » aussi prononcé peut-il se justifier par des raisons décisives?

Nous avons dit plus haut que les axiomes de la Mathématique sont apodictiques dans la mesure où ils traduisent la nécessité à priori des « schèmes constructifs » purs de l'imagination, ou, si l'on veut, dans la mesure où ils expriment la règle universelle de structure des produits de l'imagination: images ou phantasmes.

A quelle condition le jeu nécessaire d'un à priori constructif, dont le produit demeure immanent au sujet, permettrait-il de définir, avec une certitude apodictique, une loi ontologique du monde extérieur (supposé donné)?

Ce ne pourrait être que par l'intermédiaire d'une chaîne de nécessités *rationnelles,* reliant la *forme* d'activité de l'imagination constructive à la *structure* des objets empiriquement donnés .

Si l'on pouvait démontrer la participation de l'imagination constructive, avec sa loi synthétique propre, à la perception sensible externe, participation telle que la construction imaginative dût être là, originairement, une *reconstruction* immanente sur un modèle extrinsèquement donné, — en d'autres termes, si l'on pouvait démontrer que la faculté constructive doit s'exercer toujours sur une ma-

tière imposée par l'objet sensible, et suppose donc, dans cette matière même, les dispositions qui rendent celle-ci susceptible d'être rangée sous les lois à priori de la quantité, on aurait jeté une passerelle logique assez large entre *la loi synthétique du sujet sensible* et *l'aptitude métaphysique de l'objet* à subir cette loi. Car le sujet et l'objet, qui se complètent réciproquement comme puissance et acte, doivent être ontologiquement consonants pour vibrer à l'unisson dans l'acte cognitif. Il va de soi qu'une pareille démonstration — inabordable du point de vue kantien — n'aurait de sens que dans le cadre préalablement dressé d'une ontologie générale de la connaissance. Mais telle est justement la présupposition dans laquelle nous raisonnons ici.

L'essentiel du problème reviendrait donc à déterminer le degré de consonance ontologique entre sujet et objet, qui serait strictement requis pour rendre possible la représentation immédiate d'étendue. On montrerait, en tout cas, sans trop de difficulté, que le *id quod* apodictiquement connu par le moyen de l'abstraction géométrique, *ce qu*'elle nous découvre de nécessaire et d'universel dans les objets sensibles, ce n'est point de la « géométrie en acte » (l'objet mathématique, évidemment, ne subsiste pas en soi — *S. th.* I. 5. 3, ad 4), mais de la « géométrie en puissance »; entendons: une condition extérieure proportionnée, comme principe ontologique de l'étendue concrète des objets, à ce qu'est la science géométrique comme règle constructive de nos représentations concrètes d'étendue. La plasticité géométrique du monde sensible se révèlerait, pour ainsi dire, comme la réciproque objective de l'à priori mathématique subjectif. La Mathématique pure nous permettrait ainsi, par ses constructions anticipatrices, de jeter un regard assuré, par delà les apparences sensibles, jusque dans la loi organique de la *quantité,* propriété radicale de tout être corporel.

Hâtons-nous d'ajouter, cependant, qu'on risquerait de se tromper en forçant la signification physique de cette correspondance nécessaire entre la règle quantitative de l'imagination constructive et la loi quantitative des objets matériels: si la première est rigoureusement euclidienne, la seconde ne l'est peut-être que dans les limites d'approximation de nos sens: l'imperfection matérielle de ceux-ci introduit, à la jointure de l'à priori subjectif et du réel objectif, un certain jeu, un certain degré d'indétermination. Sans doute, les théorèmes géométriques ne souffrent pas d'à peu près: que la somme des trois angles d'un triangle soit égale à deux droits, c'est une *loi exacte* de nos représentations spatiales. Mais

que l'étendue réelle des objets eux-mêmes puisse ou non — absolument parlant — s'adapter plus exactement, comme « géométrie en puissance », à des imaginations libérées du postulat des parallèles; que, devant le même monde physique, des percipients autrement doués que nous, puissent ou non, là où nous « construisons » nécessairement des triangles euclidiens, « construire » des triangles dont les angles excéderaient ou n'atteindraient pas deux droits,... comment le saurions-nous, aussi longtemps qu'à l'échelle de nos sens les différences en cause demeurent imperceptibles soit en elles-mêmes, soit dans leurs contre-coups physiques. Tout ce que nous pouvons dire avec certitude, c'est que, par rapport à notre perception sensible de l'étendue concrète, les propriétés de l'espace réel se confondent avec celles d'un espace euclidien. Tenu compte de cette marge d'approximation, pratiquement négligeable, nous appliquons légitimement à la réalité physique les règles apodictiques de la géométrie euclidienne.

Notre conclusion ne préjuge pas la question de la possibilité logique de métagéométries, ni par conséquent de la possibilité métaphysique d'espaces à plus de trois dimensions. On remarquera toutefois qu'une géométrie générale à *n* (quelconques) dimensions, demeurerait, en toute hypothèse, soumise aux conditions fondamentales de l'étendue et à la loi du nombre, c'est-à-dire répondrait encore à tout l'essentiel du concept thomiste de « quantité ».

Contre l'exclusive « idéalité » de l'objet des sciences pures. — Nous voulions faire entrevoir, à propos des mathématiques, comment, mieux que l'abstraction simple, qui ne fait que généraliser, celle qui procède d'un à priori constructif plonge profondément dans la constitution ontologique de l'objet. A tort trouverait-on notre affirmation paradoxale. Elle est, au contraire, éminemment « scolastique » et directement opposée au préjugé de beaucoup de Kantiens et Néo-kantiens, qui confondent l'*idéalité* des sciences pures avec l'*exclusive* subjectivité de ces sciences. Au fond, rien n'est plus familier à l'esprit humain que la connaissance objective, de plus en plus pénétrante, par synthèse active, par essai de construction de l'objet. Et c'est aussi la méthode de choix dans les sciences expérimentales.

Un exemple seulement, du type le plus simple, pour marquer quelques étapes très ordinaires de notre connaissance des objets. J'ouvre le boîtier d'un chronomètre et je *constate* la position des rouages engrenés. Je *compare* ensuite cette mécanique avec un

nombre plus ou moins grand de chronomètres semblables; et je *généralise* ma constatation primitive: j'obtiens ainsi, supposons-le, un type universel, abstrait, statique, purement descriptif, qui me suffit à reconnaître et à désigner un chronomètre parmi d'autres objets. Ai-je l'esprit ingénieux, je vais plus loin: je *démonte* le chronomètre, en imagination ou en réalité, puis je le *remonte*, pièce à pièce, utilisant les possibilités de plus en plus circonscrites que me laisse la structure de différents organes. Alors seulement, je possède non plus le type purement extrinsèque, mais l'*idée exemplaire*, dynamique, du chronomètre, celle qu'ont déposée en lui l'ingénieur qui l'a conçu et l'artisan qui l'a exécuté; je connais le chronomètre par sa *loi interne*, par sa cause prochaine, puisque moi-même je viens de le reconstituer à partir de cette cause; je le connais par une « forma factiva », ce qui est l'idéal de la connaissance objective.

Toute comparaison cloche, c'est entendu. L'exemple apporté présente néanmoins quelques éléments applicables à la connaissance à priori, en général. En effet, l'à priori, quel qu'il soit, qui s'exerce sur des matériaux « donnés », réalise une expérimentation directe de propriétés objectives, qui n'étaient pas immédiatement « données » avec ces matériaux: elle révèle en ceux-ci, par la réussite même des constructions effectuées, une aptitude, une *puissance* antécédente bien définie, laquelle à son tour présuppose *logiquement*, en amont d'elle, comme sa raison prochaine, un *acte* proportionné; car toute puissance passive s'intercale entre deux actes: si elle appelle un acte complémentaire (*potentia ordinatur ad actum*), elle dépend elle-même d'un acte qui la fit telle (*actus praecedit potentiam*). L'à priori constructif jette donc comme autant de coups de sonde dans les conditions métaphysiques qui fondent la possibilité même des données qu'il met en œuvre.

On pourrait d'ailleurs concevoir, absolument parlant, que les données offertes à la faculté constructive fussent si parfaitement différenciées entre elles, qu'elles ne tolérassent qu'une seule forme subjective de synthèse. La *construction* subjective ne serait alors qu'une *reconstruction* pure et simple, totale aussi dans son ordre. En fait, dans nos facultés connaissantes — et précisément parce qu'elles sont toutes abstractives à quelque degré — la reconstruction immanente de l'objet réel n'est jamais complète: toujours subsiste une marge d'indétermination; ce reste d'indétermination, interposé entre les éléments formels de la connaissance et les objets externes de cette connaissance, c'est l'indétermination même qui

sépare, d'après Aristote, le *καθόλου* (l'universel), de la *οὐσία* (la subsistance individuelle); celle aussi qui nous empêche, d'après S. Thomas, de reconstruire jamais, par accumulation de « formes », un individu concret. (Voir ci-dessus, p. 165 et suiv.).

c) *L'abstraction des concepts transcendantaux.*

Le degré supérieur d'abstraction décrit par S. Thomas est hétérogène à l'abstraction mathématique, comme celle-ci l'était à l'abstraction simplement universalisante. « Quaedam vero sunt, nous dit-on, quae possunt abstrahi *etiam a materia intelligibili communi:* sicut ens, unum, potentia et actus, et alia hujusmodi; quae etiam esse possunt *absque omni materia* » (*S. th.* I. 85. 1, ad 2).

L'objet que nous laisse, en résidu, cette troisième abstraction est clairement indiqué: ce sont *les concepts transcendantaux* (1). Supprimons, dans un contenu de pensée, la détermination individuelle et la différentiation d'origine sensible, supprimons même tout rapport abstrait à la quantité: que reste-t-il? La capacité vide de la conscience, l'« objet transcendantal pur », entièrement indéterminé? Spéculativement parlant, pas autre chose, répondra Kant. Non, répondait S. Thomas: il subsiste une pluralité de déterminations objectives, dont les caractères différentiels survivent à l'effacement de toute diversité originaire de la quantité pure et des qualités sensibles.

Où faudra-t-il donc chercher le principe psychologique qui met « en acte », dans le sujet, cette différentiation supérieure? Le contact physique de l'objet extérieur ne nous donne que du concret sensible; l'à priori modeste de nos sens n'opère qu'un triage entre qualités sensibles; l'à priori constructif de l'imagination ne fonde pas d'abstraction supérieure à la quantité; l'entendement dans sa fonction universalisante, ne fait que dématérialiser le quantitatif et le sensible. Pour expliquer l'origine et la différentiation des concepts transcendantaux que nous livre l'abstraction du troisième

---

(1) On n'oubliera pas que ces concepts ne sont transcendantaux qu'en vertu de leur *signification analogique:* ils *représentent*, primitivement et directement, des attributs d'essences matérielles. Nous aurons à rappeler plus d'une fois encore cette distinction de S. Thomas entre l'usage *directement représentatif* (secundum formam propriam objecti) et la *signification analogique* de certains concepts. (Cf. *S. th.* I. 13. *De nominibus Dei*).

degré, nous ne pouvons plus, semble-t-il, recourir à d'autre principe subjectif qu'à une *diversité à priori de la faculté intellectuelle même.* C'est-à-dire que l'intelligence doit être, non seulement le support immatériel et universalisant, mais, dans une certaine mesure, le principe constructif de l'objet intelligible immanent (1), un peu à la façon dont l'imagination se révélait principe constructif de l'objet mathématique. Peut-on, serrant la comparaison de plus près, admettre que l'objet transcendantal de l'intelligence soit, dans son ordre, une sorte d' « intuition pure » (un contenu à priori de représentation), comme l'objet formel du sens interne serait, à un niveau inférieur, une « intuition pure »? (2) Non, cette conséquence excessive est inacceptable pour un Scolastique thomiste. Car elle nous accorderait prise immédiate sur l'objet transcendant, et rejoindrait de la sorte, sinon les thèses extrêmes de l'innéisme ou de l'intuitionisme ontologiste, du moins la conception fondamentale du rationalisme wolfien, qui attribue à notre intelligence le pouvoir d'obtenir à priori, par synthèse, la représentation formelle d'essences *objectivement* possibles (3).

Mais alors, que peut bien être une « diversité à priori » intellectuelle, qui ne serait ni intuition ontologique, ni « intuition pure »?

Nous nous heurtons ici à la difficulté même que nous posait, plus haut, la conciliation de ces deux affirmations thomistes: 1° Nous pouvons connaître objectivement l'Etre transcendant. 2° Néanmoins nous ne possédons pas, dans notre connaissance, la forme propre de l'Etre transcendant. Ici de même, un dilemme s'oppose à nous: ou bien notre intelligence contient vraiment des déterminations transcendantales, objectivement applicables en dehors des catégories de l'expérience; mais alors, elle est intuitive, ou du moins possède en soi un type formel, « quidditatif », directement applicable au transcendant: une métaphysique synthétique à priori devient possible; ou bien la métaphysique est purement analytique, notre intelligence ne contient aucune détermination objective à priori, tout son contenu formel étant emprunté à l'expérience: mais alors, comment l'abstraction de concepts transcendan-

---

(1) Nous parlons ici du « verbum mentis », objet immanent (*intelligibile in actu*), et non de la connaissance objective que nous avons par son moyen. Cette construction de l'intelligible en acte, à partir du phantasme, intelligible en puissance, a été analysée dans le chapitre précédent.

(2) Sur l' « intuition pure » kantienne, cf. p. 113, note 1.

(3) Voir Cahier III, pp. 21-22, 27 sqq. 195 sqq, la critique de ce point de vue par Kant.

taux, concepts dépassant la plus extrême généralisation de l'expérience, est-elle possible? Echappons-nous à l'alternative de l'ontologisme ou de l'agnosticisme?

Pour esquiver ce dilemme pressant, il faut se résoudre à montrer que l'à priori intellectuel, à l'œuvre dans l'abstraction du troisième degré, peut nous donner, du transcendant, une *connaissance objectivement valable,* qui n'en soit pas une *représentation formelle.*

Il tombe sous le sens que pareille entreprise serait une gageure insensée pour un philosophe qui réduirait, par méthode ou par système, toute connaissance à des conditions statiques et formelles. Celui-là devrait opter entre l'ontologisme et l'agnosticisme. Seule donc l'adoption d'un point de vue dynamique, complétant le point de vue formel, peut nous ménager des chances d'expliquer la valeur analogique des concepts transcendantaux. Recueillons-en l'indice, une fois de plus: si confus et pour ainsi dire négatif qu'il soit encore, il nous montre du moins la direction à prendre si nous ne voulons pas que notre épistémologie s'épuise en efforts stériles pour résoudre la quadrature du cercle.

Le champ de notre enquête s'élargit. Avant d'y ranger en bon ordre les éléments d'une démonstration critique, nous devons scruter encore les conditions psychologiques qui commandent, dans nos concepts, ce caractère d'*objectivité* consciente, que nous avons jusqu'ici constaté plutôt qu'expliqué. Plus haut déjà, dans les généralités sur la connaissance (Section II, ch. 1, § 3), nous avons fait observer, d'après S. Thomas, que la conscience du rapport de vérité logique, c'est-à-dire la « référence à l'objet », nous était donnée implicitement ou explicitement dans le jugement, et seulement là. L'étude du *jugement,* indispensable pour parfaire, à cet égard, l'analyse thomiste de la connaissance objective, nous apportera peut-être, par surcroît, quelque lumière sur le problème déroutant de la connaissance d'un objet transcendant au moyen de concepts qui ne le représentent pas formellement.

CHAPITRE 5.

La forme du jugement.

Nous appelons *forme* du jugement, l'ensemble des conditions qui assurent et achèvent, dans le jugement, la synthèse caractéristique (*compositio aut divisio*) des deux termes. Il se rencontre, dans l'œuvre de S. Thomas, beaucoup de textes ayant trait à l'élément formel du jugement: nous en choisirons seulement quelques-uns, plus significatifs, que nous soumettrons à un examen très objectif et même quelque peu minutieux.

§ 1. — *La forme synthétique du jugement.*

L'expression « forme synthétique du jugement » désignera, sous notre plume, la *compositio et divisio* dont parlent les Scolastiques, pour autant, ni plus ni moins, que cette opération groupe les termes du jugement en sujet et prédicat (1).

a) *Le mode synthétique de « concrétion ».*

Considérée en soi, la relation du sujet au prédicat présente un trait caractéristique, que S. Thomas signifie par le mot *concretio*. La *concretio* désigne un mode fondamental de synthèse, propre à l'intelligence humaine: efforçons-nous de le définir très exactement.

Noms abstraits, noms concrets et concepts correspondants. — Chacun connaît la différence des noms abstraits — l'*humanité*, par exemple — et des noms concrets — mettons: l'*homme*. S. Thomas,

(1) Le mot « synthèse », qui n'a rien de spécifiquement kantien, est le seul que nous trouvions, dans la terminologie philosophique française, pour traduire exactement le mot « unio » (« imitatio unitatis ») employé par S. Thomas à propos du jugement (*Verit.* II. 7, ad 3).

discutant l'application à Dieu de ces deux espèces lexicographiques, marque nettement leur opposition:

« Quia ex creaturis in cognitionem Dei venimus, et ex ipsis eum nominamus, nomina, quae Deo tribuimus, hoc modo significant secundum quod competit creaturis materialibus, quarum cognitio est nobis connaturalis..... Et quia, in hujusmodi creaturis, ea quae sunt perfecta et subsistentia sunt composita, forma autem in eis non est aliquid completum subsistens, sed magis *quo aliquid est*, inde est quod omnia nomina a nobis imposita ad significandum aliquid completum subsistens significant *in concretione*, prout competit compositis; quae autem imponuntur ad significandas formas simplices, significant aliquid non ut subsistens, sed ut quo aliquid est, sicut albedo significat ut quo aliquid est album. Quia igitur et Deus simplex est, et subsistens est, attribuimus ei *nomina abstracta* ad significandam simplicitatem ejus, et *nomina concreta* ad significandam subsistentiam... » (*S. th.* I. 13. 1, ad 2). « In quibus [rebus sensibilibus] ad significandum simplices formas nominibus *abstractis* utimur, ad significandum vero res *subsistentes* utimur nominibus concretis » (*S. th.* I. 32. 2, c.). Le nom concret désigne donc l'objet comme subsistant, le nom abstrait désigne une forme essentielle ou accidentelle de l'objet; mais tout vocable étant nécessairement abstrait ou concret, il s'ensuit, puisque concept et expression sont corrélatifs, que tout concept objectif représente son objet soit comme subsistant, soit comme simple forme.

Reprenons l'examen du vocable — ou du concept — *concrétif* (1). L'objet *subsistant* de ce concept, dit S. Thomas, « significatur *in concretione, prout competit compositis* » (Cf. ci-dessus). La « subsistance achevée de l'objet » (« aliquid completum subsistens ») ne se reflète donc pas dans l'intelligence par un concept objectif homogène, mais (ainsi que l'indique le mot même de concrétion) par l'intermédiaire d'une « composition » ou d'une « synthèse ».

De quelle nature est cette synthèse? Il suffit d'analyser les notions concrètes que nous possédons, pour constater qu'elles se décomposent toujours en un *sujet* et en *déterminations* affectant le sujet. Aussi S. Thomas établit-il à juste titre l'équivalence entre les termes suivants: « concrétion », « subsistance qualitativement déterminée », et « subjectivité enclose sous une forme »: « Dicen-

(1) Nous prions qu'on nous permette l'expression « concept concrétif », car « concept concret » signifie souvent « concept singulier ». Or les concepts concrétifs, correspondant aux noms concrets, peuvent être universels aussi bien que singuliers, par ex. « homme », etc.

dum quod *significare substantiam cum qualitate,* est significare *suppositum cum natura vel forma determinata,* in qua subsistit. Unde, sicut de Deo dicuntur aliqua in *concretione,* ad significandam subsistentiam et perfectionem ipsius,..... ita dicuntur de Deo nomina significantia substantiam cum qualitate » (*S. th.* I. 13. 1, ad 3).

Tout concept correspondant à un nom concret et désignant les objets dans leur subsistance est donc, selon S. Thomas, formé par concrétion, c'est-à-dire par synthèse d'un *suppositum* (d'un « sujet » d'inhésion) et d'une *forme*: « *Homo* est *id quod* habet *humanitatem* ».

Par contre, le concept correspondant à un nom abstrait ne désigne, de soi, que la *forme* d'objets subsistants, et appelle toujours, pour s'objectiver (pour prendre valeur d'objet dans notre pensée), le complément d'un *suppositum;* car de deux choses l'une: ou bien la forme abstraite est représentée comme « forme subsistante en soi », ce qui serait incompatible avec son origine sensible; ou bien elle est représentée comme forme non-subsistante, et dans ce cas elle exige, pour devenir objet, un *suppositum* qui la reçoive.

Le mode concrétif est donc le mode synthétique propre *à tout concept objectif* entièrement déterminé comme représentation d'objet.

Le mode de concrétion dans les jugements. — Mais voici qu'en d'autres passages, S. Thomas nous présente ce même mode de concrétion comme le mode synthétique propre du *jugement.*

Nous savons déjà que tout jugement est *compositio aut divisio,* c'est-à-dire « synthèse affectée d'un *oui* ou d'un *non* ». Pour reconnaître la nature de cette synthèse, distinguons, parmi les jugements:

1° Les *jugements catégoriques ordinaires,* dans lesquels le sujet et le prédicat sont exprimés sous des désignations formelles différentes. Soit la proposition: l'homme est doué de sensibilité. « In qualibet propositione affirmativa vera, oportet quod praedicatum et subjectum significent *idem* secundum rem aliquo modo, et *diversum* secundum rationem. Et hoc patet, tam in propositionibus quae sunt de praedicato accidentali, quam in illis quae sunt de praedicato substantiali. Manifestum est enim quod homo et albus sunt *idem subjecto,* et differunt ratione: alia est enim ratio hominis, et alia ratio albi. Et similiter cum dico: Homo est animal; illud enim ipsum, quod est homo, vere animal est: in eodem enim sup-

posito est et natura sensibilis, a qua dicitur animal, et natura rationalis a qua dicitur homo; unde et hic etiam praedicatum et subjectum sunt *idem supposito*, sed *diversa sunt ratione* » (*S. th.* I. 13, 12, c.).

Ces derniers mots nous livrent la formule synthétique des jugements dont nous parlons. La synthèse y est essentiellement la rencontre de *deux formes dans un seul suppositum*.

Mais il importe de remarquer que, dans ces jugements, les deux formes, du sujet et du prédicat, ne sont pas rapportées de la même manière au *suppositum;* la forme du sujet est présupposée, comme une désignation préalable du *suppositum*, tandis que la forme du prédicat est positivement attribuée au *suppositum* comme une détermination nouvelle. Au point de vue de la fonction « concrétive » du jugement, la forme particulière du sujet n'intervient que *per accidens* — parce qu'il faut bien que le *suppositum*, dès que nous l'objectivons, porte une détermination quelconque: la forme du sujet est donc avant tout l'étiquette distinctive d'un *suppositum*, mais c'est le *suppositum* comme tel qui fonde la valeur logique du sujet dans la proposition; par contre, la forme du prédicat joue, en tant que forme, un rôle essentiel.

Aussi, le sujet logique nous apparaît *toujours*, dans l'objet du jugement, sous les caractères d'un *suppositum*, et le prédicat sous les caractères d'une forme d'attribution, alors même que nous pensons, objectivement, des « essences simples »: « Intellectus noster... apprehendit [formas simplices subsistentes] secundum modum compositorum, in quibus est *aliquid quod subjicitur*, et est *aliquid quod inest*. Et ideo apprehendit formam simplicem in ratione *subjecti* (sujet logique, comme il ressort de tout le contexte) et *attribuit* ei aliquid » (*S. th.* I. 13, 12, ad 2). A la subjectivité ontologique et à l'inhérence formelle représentées dans l'*objet*, font pendant, au sein de la *proposition*, le sujet logique et le prédicat.

Du reste, cette équivalence apparaîtra plus clairement encore si nous considérons:

2° Les *jugements tautologiques*. Soit: l'homme est homme.

La formule développée de ce jugement doit s'écrire: « Le *sujet* (qui est homme) porte la *forme* d'humanité ».

« In propositionibus in quibus idem praedicatur de seipso, hoc aliquo modo invenitur [*hoc*, c'est-à-dire le rapport de formes à *suppositum*] in quantum intellectus *id quod ponit ex parte subjecti trahit ad partem suppositi, quod vero ponit ex parte praedicati,*

trahit ad naturam formae in supposito existentis, secundum quod dicitur quod praedicata tenentur *formaliter* et subjecta *materialiter* (1). Huic vero diversitati respondet pluralitas praedicati et subjecti, identitatem vero rei significat intellectus per ipsam compositionem » (*S. th.* I. 13. 12. c.).

Dans les jugements tautologiques, la forme du sujet est la forme même du prédicat. La complication que la dualité des formes introduisait dans le cas précédent se trouve donc éliminée; et rien ne masque plus la relation fondamentale du sujet au prédicat. Cette relation est une concrétion, c'est-à-dire l'accession d'une forme à un *suppositum*. La pluralité matérielle de la synthèse judicative se résout, en dernière analyse, dans la diversité d'un *suppositum* et de formes déterminatrices; et le lien formel de la synthèse se noue par l'unité naturelle de ces deux éléments complémentaires.

3° A la base des jugements tautologiques — et de tous les jugements en général — se rencontre la plus élémentaire de toutes les énonciations, le *principe d'identité*, le « premier principe »: *Quod est, est.*

Le premier principe exprime la relation d'identité appliquée à un *objet en général*. Il est synthétique, puisque l'identité est une synthèse rationnelle:

« Relatio quae importatur per hoc nomen *idem*, est relatio rationis tantum, si accipiatur simpliciter idem; quia hujusmodi relatio non potest consistere nisi *in quodam ordine* quem ratio adinvenit alicujus ad seipsum *secundum aliquas ejus duas considerationes* » (*S. th.* I. 28. 1, ad 2).

Quels sont ces « deux aspects rationnels » de l'« objet en général », entre lesquels l'identité établit un « certain ordre »? Le principe formulé par S. Thomas pour les jugements tautologiques trouve ici sa pleine application: entre le *est* sujet et le *est* prédicat, une seule diversité logique est possible, celle d'un *suppositum* et d'une forme. *Quod est est,* signifie: *subjectum* (quod est) *afficitur forma* (essendi). (2).

Puisque tous nos jugements se règlent sur le type fondamental du principe d'identité, tous aussi, sans exception, renferment, comme lui, cette *synthèse* que S. Thomas appelle: concrétion. Mais,

(1) Souligné dans l'original.

(2) Sur la structure synthétique du principe d'identité, voir aussi Cahier III, p. 140, et ci-après, Livre III, scolie faisant suite à la dernière « proposition ».

étant, sous ce rapport et sans conteste, « synthétiques », seraient-ils également « synthétiques à priori »? En d'autres termes, le « mode concrétif » des jugements tient-il à une disposition permanente de nos facultés connaissantes?

Le fondement dernier du mode synthétique de concrétion. — S. Thomas indique clairement les conditions à priori qui sont le fondement de la « synthèse par concrétion ».

Au fond, la connaissance synthétique est le fait de toute intelligence, qui ne précontient pas en acte son objet. Une intelligence toujours en acte, comme celle de Dieu et des purs esprits, connaît, par une intuition simple, les objets que notre intelligence échafaude laborieusement par rapprochement d'aspects partiels. « Loco *compositionis,* quae est in intellectu nostro, est *unitas* in intellectu divino; compositio autem est quaedam *imitatio unitatis,* unde et *unio dicitur* » (*Verit.* 2, 7, ad 3). De même, dans l'intellection angélique, non seulement il n'y a pas de « discours » (*S. th.* I. 58. 3), mais il n'y a pas même de synthèse judicative: « angelus.... non intelligit componendo et dividendo » (*S. th.* I. 58, 4, c.). — « Sic, conclut S. Thomas, ex eodem provenit quod intellectus noster intelligit *discurrendo,* et *componendo et dividendo,* ex hoc scilicet quod non statim in prima apprehensione alicujus primi apprehensi potest inspicere quidquid in eo virtute continetur, quod contingit ex debilitate luminis intellectualis in nobis » (*Ibid.*).

Quelle est, d'une manière plus précise, cette « débilité » qui réduit notre intelligence au mode synthétique de connaissance?

C'est, dit S. Thomas, que notre intelligence, comme tout agent qui doit *être amené* de la puissance à l'acte, n'atteint son actuation objective parfaite que successivement; chaque étape ajoute aux précédentes des déterminations nouvelles et fait, de la sorte, fonction d'acte ou de forme par rapport aux états antérieurs, indéterminés ou moins déterminés, qui prennent la valeur d'une matière: « Cum intellectus humanus exeat de potentia in actum, similitudinem quamdam habet cum rebus generabilibus, quae non statim perfectionem suam habent, sed eam successive acquirunt. Et similiter intellectus humanus non statim in prima apprehensione capit perfectam rei cognitionem, sed *primo* apprehendit aliquid de ipsa, puta quidditatem ipsius rei (1), quae est primum et proprium objec-

(1) La « quidditas » perçue peut se réduire à la notion de « quelque chose », d'« être », de « corps », etc. Sur la priorité de la connaissance générique, cf. *S. th.* ibid., art. 3.

tum intellectus; et *deinde* intelligit proprietates et accidentia, et habitudines circumstantes rei essentiam. Et secundum hoc necesse habet unum apprehensum alii componere, vel dividere... » (*S. th.* I. 85. 5, c).

S. Thomas présente ici la « composition » (ou « synthèse ») judicative comme la conséquence de l'impossibilité, où se trouve notre intelligence d'épuiser d'un seul coup l'intelligibilité de l'objet. Pour que la preuve alléguée soit décisive, l'actuation successive, où l'on s'appuie, doit s'entendre d'une succession *strictement temporelle* dans la connaissance d'un *même* objet: sinon l'argument vaudrait aussi pour l'intelligence angélique, d'où n'est pas exclue toute succession d'actes et qui cependant ne connaît pas « componendo et dividendo ».

Et puisque la condition stricte du temps tient à la « matérialité » du sujet, il faudra bien, en dernière analyse, chercher la raison du mode concrétif de nos jugements dans la dépendance extrinsèque de notre intelligence vis-à-vis de la matière corporelle.

Montrons, plus expressément encore, que cette dépendance de la matière impose réellement, à notre pensée objective, le dualisme structural de la concrétion.

Nous savons que, d'après S. Thomas, la *species* produite dans l'intellect-possible avec le concours du *phantasme* est et ne peut être qu'une forme abstraite, donc objectivement indéterminée. Pour la poser en objet, réel ou possible, devant notre esprit, il est indispensable, d'abord, de la faire sortir d'indétermination en la représentant rattachée à un principe de « subsistance ».

Deux voies seulement s'ouvrent vers la « détermination » requise, dans notre pensée, par l'« objet »: ou bien considérer la forme comme subsistante en soi, c'est-à-dire identifier forme et *suppositum;* ou bien rapporter la forme à un *suppositum* qui ne soit pas identiquement elle, c'est-à-dire opérer la synthèse concrétive de la forme et d'un *suppositum.*

La première voie nous est fermée par la nécessité même où se trouve notre intelligence d'abstraire toute forme conceptuelle au sein des représentations sensibles, et de l'objectiver *per conversionem ad phantasmata.* Une forme qui ne s'objective qu'en se projetant à nouveau dans la matière sensible, dont elle fut abstraite, ne saurait sans contradiction représenter une forme subsistante en soi, c'est-à-dire ontologiquement indépendante de tout support extérieur, immatérielle.

Reste la seconde voie. Le *suppositum* qui assurera la subsistance de la forme abstraite n'est point identique à cette forme, mais se trouve, vis-à-vis d'elle, dans une opposition relative. Où le chercher alors, sinon dans le terme inférieur de la relation que la forme abstraite, pour s'objectiver, contracte à nouveau avec le phantasme? (Voir p. ex. *S. th.* I. 84. 7, c. a medio).

Puisque la forme s'objective «in phantasmate », elle trouve donc dans l'objet, représenté sensiblement par le phantasme, le *suppositum* singulier qui lui manquait.

Mais de quelle nature est ce *suppositum*? Remarquons que, « objectivement », le phantasme, dont fut tirée et auquel doit faire retour la forme abstraite, ne diffère d'elle que par les « conditiones individuantes », que ne pouvait pas assumer l'intelligence abstractive et universalisante. La subsistance, que la forme abstraite retrouve par la *conversio ad phantasmata,* est donc liée à ce qui définit l'individualité dans l'objet sensible. Or, ce qui définit l'individualité dans l'objet sensible, c'est la constitution de la forme de cet objet en « unité numérique », en « unité concrète de nombre »; c'est la *quantification* de la forme ou, si l'on veut, le rapport de la forme à la matière quantifiée: « respectus ad materiam quantitate signatam ».

La quantité concrète n'étant elle-même que la résultante du premier contact d'une matière pure et d'une forme (1), il faudra conclure que le *suppositum* requis pour la subsistance de la forme abstraite, et donc aussi pour son « objectivation », consiste finalement dans le principe matériel comme tel. Nous savions, d'ailleurs, que « formae quae sunt receptibiles in materia, individuantur per materiam, quae non potest esse in alio cum sit *primum subjectum substans* » (*S. th.* I. 3. 2, ad 3).

Si la synthèse par concrétion exprime réellement la structure même de nos concepts objectifs, reflétée en nos jugements, la raison doit donc en être cherchée dans la dépendance extrinsèque où demeure notre faculté intellectuelle vis-à-vis des facultés sensibles et matérielles: la forme intelligible ne s'objective qu'en se « concrétant » à travers le phantasme, dans la *matière;* elle revêt ainsi, au sein de nos représentations, le mode imparfait et diffus de subsistance qui convient aux objets matériels, c'est-à-dire, l'inhésion à

(1) « Omne compositum ex materia et forma est corpus: quantitas enim dimensiva est quae primo inhaeret materiae » (*S. th.* I. 3. 2, « Sed contra »).

un *primum subjectum,* à un *suppositum* indéfiniment multipliable.

Si l'intelligence n'avait pas partie liée avec la sensibilité réceptive, si elle pouvait tirer de son propre fonds la représentation conceptuelle, elle échapperait à la nécessité de concevoir et de juger « par concrétion »: à vrai dire, elle cesserait d'être *synthétique* pour devenir *intuitive.* La proposition suivante, formulée en termes critiques, rend donc fidèlement la pensée de S. Thomas sur ce sujet:

Une intelligence non intuitive exige le concours d'une sensibilité, c'est-à-dire d'une faculté réceptrice, physiquement passive de ses objets, matérielle et quantitative; le concours obligé d'une pareille faculté entraîne, pour l'exercice objectif de l'intelligence, la nécessité du mode synthétique de concrétion (1).

b) *Le mode temporel de la synthèse judicative.*

Ce mode, comme celui de concrétion, appartient à la forme du jugement et se rattache à la même « débilité » foncière de notre intelligence.

Le mode temporel et le mouvement interne de l'intellection. — Tous nos jugements sont affectés du « mode temporel », c'est-à-dire que l'objet synthétique, posé par l'affirmation judicative, porte toujours une relation au temps passé, présent ou futur. « Omni compositioni et divisioni adjungitur *tempus* praesens, praeteritum vel futurum » (Majeure concédée par S. Thomas, *S. th.* I. 85. 5, 2°).

(1) Les idées fondamentales de cette déduction peuvent se retrouver dans plusieurs passages classiques. Par ex.: « Proprie accipiendo passionem, impossibile est aliquid incorporeum pati. Illud ergo quod per se patitur, corpus est ». (Verit. 26, 2, c). — « Anima autem intellectiva..., secundum naturae ordinem, infimum gradum in substantiis spiritualibus tenet, in tantum quod non habet naturaliter sibi inditam notitiam veritatis, sicut Angeli; sed oportuit quod eam colligat *ex rebus divisibilibus, per viam sensus*... Unde oportet quod anima intellectiva non solum haberet virtutem intelligendi, sed etiam virtutem *sentiendi.* Actio autem sensus non fit sine *corporeo* instrumento. Oportuit igitur animam intellectivam *corpori uniri.* (*S. th.* I. 76, 5, c). — Aussi notre intelligence n'a-t-elle d'*objets immédiats* que les objets matériels, et ne peut-elle se représenter de *formes* que rapportées à ce *suppositum* indéterminé, principe de multiplication numérique, qu'est la *matière première:* « ... non est totaliter idem *homo* et *humanitas,* sed humanitas significatur ut *pars formalis,* quia principia definientia *habent se formaliter respectu materiae individuantis* » (*S. th.* I. 3. 3, c).

On se rappellera que la philosophie thomiste rattache très étroitement le « temps » au « mouvement »: le temps est la mesure quantitative du mouvement: « Aeternitas est mensura esse permanentis, *tempus vero est mensura motus* » (*S. th.* I. 10. 4, c. et ad 3. Cf. les art. 2 à 6).

Aussi trouverons-nous la forme du temps partout où se développera un mouvement proprement dit.

Que nos intellections participent à un certain mouvement, c'est bien manifeste:

« [Deus] scit materialia immaterialiter, et composita simpliciter... Quod quidem in intellectu nostro non contingit, qui *de uno in aliud discurrit,* propter hoc quod species intelligibilis sic repraesentat unum, quod non repraesentat aliud. Unde intelligendo quid est homo, non ex hoc in ipso alia quae ei insunt, intelligimus, sed *divisim, secundum quamdam successionem* » (*S. th.* I. 14. 14, c.). En outre, le mouvement subjectif de notre faculté connaissante se règle sur le mouvement temporel de ses objets immédiats: « Ea quae *temporaliter* in actum reducuntur, a nobis *successive* cognoscuntur in tempore » (*S. th.* I. 14, 13, ad 3). Les objets intemporels eux-mêmes, n'atteignant notre intelligence que par l'intermédiaire des objets temporels, revêtent, dans notre pensée, la forme du temps: « Verba..... et participia, *consignificantia tempus,* dicuntur de Deo ex eo quod aeternitas includit omne tempus... Simplicem aeternitatem non possumus intelligere vel voce exprimere, nisi *per modum temporalium rerum;* et hoc, *propter connaturalitatem intellectus nostri ad res compositas et temporales* » (*S. th.* I. 13. 1, ad 3).

Nous trouvons indiqué, dans ces passages, un double fondement de la forme temporelle de nos intellections: elle apparaît d'abord comme une conséquence du *mode discursif* de notre intelligence, obligée d'échelonner sur plusieurs étapes son passage de la puissance à l'acte parfait; et ensuite comme une conséquence de la relation qui enchaîne toutes nos représentations intellectuelles aux *objets temporels* de la sensibilité.

En y regardant de plus près, il est facile de constater qu'à cette double source de « temporalité » répondent des effets d'ordre différent. Le mode discursif de l'intelligence n'entraîne, directement, qu'une intermittence et une succession dans les actes intellectuels considérés subjectivement: notre intelligence « intellige » au fil du temps; au contraire, la dépendance de nos « intelligibles » vis-à-vis des objets de la sensibilité introduit la détermination temporelle dans le contenu objectif de nos intellections: notre intelligence

saisit objectivement quelque chose du temps. Si — par impossible — le mode discursif était seul en cause, nous connaîtrions le temps comme *forme du sujet,* par réflexion sur notre activité intellectuelle successive; en fait, nous connaissons le temps, dès la connaissance directe, comme *forme de l'objet:* et c'est cette seconde forme de temporalité qui s'exprime dans le jugement.

S. Thomas marque fort nettement la distinction que nous venons d'esquisser: « Praeteritio [et il faut en dire autant de toute détermination temporelle] potest ad duo referri, scilicet ad *objectum* quod cognoscitur, et ad *cognitionis actum.* Quae quidem duo simul conjunguntur in parte sensitiva, quae est apprehensiva alicujus per hoc quod immutatur a praesenti sensibili; unde simul animal memoratur se prius sensisse in praeterito, et se sensisse quoddam praeteritum sensibile. Sed quantum ad partem intellectivam pertinet, praeteritio *accidit* et non per se convenit *ex parte objecti* intellectus. Intelligit enim intellectus hominem in quantum est homo. Homini autem, in quantum est homo, accidit vel in praesenti vel in praeterito vel in futuro esse. *Ex parte vero actus,* praeteritio per se accipi potest etiam in intellectu, sicut in sensu, quia intelligere animae nostrae est quidam particularis actus in hoc vel in illo tempore existens... Et hoc non repugnat intellectualitati: quia hujusmodi intelligere, quamvis sit quoddam particulare, tamen est immaterialis actus... Et ideo, sicut intelligit seipsum intellectus, quamvis ipse sit quidam singularis intellectus, ita intelligit suum intelligere, quod est singularis actus, vel in praeterito, vel in praesenti, vel in futuro existens » (*S. th.* I. 79. 6, ad 2).

Nous pouvons donc, d'après S. Thomas, considérer le temps, soit comme *forme du sujet intelligent,* soit comme *forme de l'objet intelligé.*

Le temps, mode du sujet. — Comme forme du sujet, le temps serait-il une « condition à priori » constitutive de la faculté intellectuelle comme telle? Pas précisément: et il importe de distinguer les conditions *intrinsèques* et les conditions *extrinsèques* d'exercice de l'intelligence.

Seule une intelligence totalement en acte, comme l'intelligence divine, s'exerce dans un « éternel présent », en dehors de toute diversité interne qui réponde, même analogiquement, à nos représentations d'antériorité ou de succession. Mais partout où l'acte ne sature pas la puissance — et c'est le cas de toutes les intelligences finies — il reste place pour un mouvement de déterminations,

« vicissitudinem quamdam intelligibilium operationum » (*S. th.* I. 85. 4, ad 1), et donc aussi pour un *certain ordre* de ces déterminations. Nous appellerons cet ordre une succession, sans d'ailleurs préjuger le point de savoir si la « succession en général » présente nécessairement le même rythme que le temps dont nous avons l'expérience.

Aussi S. Thomas, dans son Angélologie — véritable métaphysique de la pure intelligence — d'une part, dénie aux anges le mode discursif de connaissance, et par conséquent le rythme temporel qui y correspond: « Differt apprehensio Angeli ab apprehensione hominis, in hoc quod Angelus apprehendit *immobiliter* per intellectum, sicut et nos apprehendimus immobiliter prima principia... » (*S. th.* I. 64. 2, c); mais, d'autre part, il reconnaît, chez les anges, une succession d'actes intellectuels: « Licet intellectus Angeli sit supra tempus quo mensurantur corporales motus, est tamen in intellectu Angeli tempus secundum successionem intelligibilium conceptionum » (*S. th.* I. 57. 3, ad 2).

Le rythme particulier de la succession des actes, dans une intelligence finie, dépendra évidemment du mode d'intervention de l'agent qui fait passer cette intelligence de la puissance à l'acte. Chez les purs esprits, connaissant par idées innées, libres donc de toute réceptivité extrinsèque, les conditions d'actuation sont d'un ordre transcendant, qu'il ne nous appartient pas ici d'approfondir.

Dans l'intelligence humaine, l'actuation de la passivité intellectuelle, sous le type « immobile » des « premiers principes », se fait par l'activité spontanée d'un « intellect-agent », dont l'action effective dans l'intellect-possible se règle sur l'activité même de la sensibilité. Le rythme de nos intellections dépend donc — *indirectement et extrinsèquement* — du rythme propre de la sensibilité, c'est-à-dire du temps mesuré dans la quantité.

La forme du temps n'est donc point une condition à priori *interne* de notre intelligence; toutefois, grâce au lien naturel de l'intelligence et de la sensibilité, elle devient la condition *matérielle et extérieure* des actuations successives de l'intellect-possible.

Nous devons faire un pas de plus, car la « temporalité » du *sujet* qui juge n'est pas encore la « temporalité » du *jugement* considéré objectivement.

Le temps, mode de l'objet. — La forme du temps affecte aussi, objectivement, nos intellections: toutes nos synthèses judicatives, nous l'avons constaté plus haut, sont rapportées à un moment ou

à des moments du temps. Serait-ce donc que le contenu intelligible de nos concepts contiendrait une détermination temporelle? Non, répond S. Thomas: « Praeteritio (et il faut dire la même chose de toute autre désignation de temps) *accidit,* et non per se convenit, ex parte *objecti* intellectus » (Cf. ci-contre, p. 212): l'universel, comme tel, fait abstraction du temps, mais il *peut* être projeté dans le temps. En fait, il sera replacé dans le temps — non plus comme universel, mais comme subsistance concrète — chaque fois que l'inévitable *conversio ad phantasma* le référera aux objets singuliers dont il avait été abstrait.

Or, cette *référence objective* s'effectue, d'une manière plus ou moins directe, dans tout jugement.

Ainsi donc, tant du point de vue objectif que du point de vue subjectif, nous aboutissons à la même conclusion. En dehors de cette « succession » indéfinissable à laquelle sont astreintes toutes les intelligences finies, et qu'on peut appeler « temps » en un sens très large (cf. *S. th.* I. 85. 4, ad 1), la véritable « temporalité », celle qui se définit: « la mesure (quantitative) du mouvement », est l'apanage exclusif de la sensibilité et des objets sensibles. Elle n'affecte l'intellection que dans un contre-coup naturel, rendu possible par l'union étroite (substantielle) de l'âme intellective et du corps. « Cognoscere praeteritum ut praeteritum, est ejus cujus est cognoscere praesens ut praesens, vel nunc ut nunc: hoc autem *est sensus* » (*Verit.* X. 2, c.). « Intellectus abstrahit a phantasmatibus, et tamen non intelligit actu nisi convertendo se ad phantasmata.... *Et ex ea parte qua se ad phantasmata convertit, compositioni et divisioni intellectus adjungitur tempus*» (*S. th.* I. 85. 5, ad 2).

§ 2. — *Synthèse judicative et synthèse aperceptive.*

Le jugement est évidemment une fonction d'unité. Mais celle-ci se borne-t-elle à la synthèse concrétive, qui groupe des formes autour d'un *suppositum* identique et indifférent? Avant de pousser plus loin notre analyse, il ne sera pas inutile de comparer la synthèse judicative à l'opération intellectuelle que l'on appelle, depuis Leibnitz, l' « aperception », et qui est également une fonction unificatrice.



a) *L'unité objective de l'aperception.*

Tous les systèmes de philosophie s'accordent à poser la thèse suivante: les éléments psychologiques ne sont simultanément « aperçus », c'est-à-dire n'arrivent ensemble à la conscience claire, que sous la condition d'une certaine unité qui les relie entre eux. Cette unité serait tout au moins, d'après l'empirisme phénoméniste, l'unité quantitative du sens interne. D'autres philosophies la chercheront de préférence dans une région supérieure à la quantité.

S. Thomas exige pareillement, comme condition de la connaissance objective, l'*unité du contenu actuel de la conscience.*

« Multa, secundum quod sunt distincta, non possunt simul intelligi, sed secundum quod uniuntur in uno intelligibili » (*S. th.* I, 58. 2, c).

« Intellectus potest simul multa intelligere per modum unius, non autem multa per modum multorum » (*S. th.* I. 85. 4, c).

La raison de cette *unité* nécessaire de l'aperception est indiquée en plusieurs endroits de la *Somme.* Notre faculté intellectuelle n'étant pas quantitative et étendue, ne tolère à la fois qu'une seule forme achevée d'actuation ,une seule *species* totale. Lui supposer à la fois, *in actu secundo,* deux ou plusieurs « species » entièrement différentes ou adéquatement distinctes, reviendrait, en effet, à la supposer divisible en parties aliquotes, supports d'autant d'actes juxtaposés et indépendants. La conclusion s'impose: « Impossibile est ergo quod idem intellectus simul perficiatur diversis speciebus intelligibilibus ad intellegendum diversa in actu » (*S. th.* I. 85, 4, c. Cf. I. 12. 10; I. 15. 2; I. 58. 2, c).

Or l'unité subjective de la *species* se traduit dans l'unité objective du concept.

A vrai dire, celui-ci, entre certaines limites, peut être polymorphe et représenter plusieurs objets extérieurs: le champ d'aperception simultanée, dirait-on aujourd'hui, présente une certaine étendue, variable en fonction de conditions qu'étudie la psychologie expérimentale: « Intellectus potest simul *multa* intelligere » (*loc. sup. cit.*); mais il convient d'ajouter avec S. Thomas: « potest multa intelligere *per modum unius, non autem per modum multorum* », c'est-à-dire selon une unité objective qui amalgame entre eux ces objets multiples. On conçoit que cette unité commune puisse être plus ou moins étroite. Poussons, d'emblée, jusqu'aux extrêmes, et demandons-nous quelle est « l'unité objective » la plus générale possible, celle qui exprime adéquatement l'unité subjective de notre

activité intellectuelle? Serait- ce l'unité même de la synthèse concrétive, essentielle à tout contenu de jugement?

Nous savons que l'unité synthétique de concrétion se réduit à l'identité d'un même *suppositum* sous la multiplicité des formes; si l'on fait abstraction de toute la diversité des représentations formelles pour dégager le type pur de la synthèse concrétive, il se trouve que le *suppositum,* latent dans une synthèse concrétive *quelconque,* n'est autre que la *matière première,* principe de multiplication numérique. L'unité fondamentale de concrétion consisterait donc dans l'union étroite du *suppositum* matériel avec la forme représentative la plus générale qui se puisse concevoir, c'est-à-dire avec la forme indéterminée d'*être:* en d'autres termes, elle consisterait dans l' « ens quantitativum », dans l'être unité abstraite de nombre ou « être prédicamental ».

Puisque l'unité pure de concrétion ne s'élève pas au-dessus de l'unité abstraite du nombre, il est superflu de se demander si, dans la pensée de S. Thomas, la synthèse concrétive égale l'unité de l'aperception. Car, si cette équivalence existait, notre concept d'être, expression de l'unité aperceptive, serait univoque, non analogique, et l'objet total de notre intelligence se mesurerait à l'infinité potentielle de l'espace et du temps. Il est certain — nous l'avons montré vingt fois dans nos chapitres précédents — que le contenu directement « représentatif » de nos concepts se borne là; mais il est également certain que, d'une manière ou d'une autre, notre intelligence franchit ces limites et annexe à son domaine tout le champ qui sépare l'être restreint par la quantité, de l'être pur et simple, sans restriction aucune. Le *non-représentable* n'équivaut point, pour nous, au *non-être;* et l'objet *total* de notre intelligence déborde donc l'objet de nos représentations. (Voir plus loin, Section III, chap. I, § I).

b) *La fonction objective du jugement.*

Une « représentation » devient un « objet pensé », dès qu'elle procure la conscience actuelle ou virtuelle d'une opposition entre le contenu représenté et la subjectivité connaissante. Il ne suffit donc pas pour connaître « objectivement », de posséder la forme de l'objet: il faut la percevoir dans une relation qui la sépare du sujet. Cette relation « objectivante » n'est autre que la relation même de « vérité logique », qui rapporte à l'ordre de l'*être* ou du *réel* (« ad rem ») la forme représentée. Or, selon la doctrine de S.

Thomas et de Cajetan (1), la relation de « vérité logique » n'affecte notre conscience — « exercite aut signate » — et l'objet n'est donc connu *comme objet* — « exercite aut signate » — qu'au sein d'un jugement. Nous avons exposé en détail, dans les chapitres précédents (Voir surtout Sect. II, ch. 1, § 3), cette thèse, classique chez les Scolastiques et fortement soulignée par les Modernes. Mais, si l'aperception objective se fait par jugement, l'*unité objective de* l'aperception ne saurait présenter une ampleur plus grande que la *forme supérieure du jugement.*

Or, nous savons déjà que l'unité de l'aperception dépasse l'unité de concrétion. Quelle fonction psychologique faudra-t-il ajouter à la « synthèse concrétive » pour élever le jugement au niveau de l'aperception objective?

Ce surplus, si nous nous en rapportons à l'expérience psychologique, ne peut être que *l'affirmation*. Essayons donc d'abord de nettement dégager, d'après S. Thomas, le rôle et la nature de l'affirmation.

§ 3. — *L'affirmation comme fonction objective du jugement.*

Nécessité et insuffisance de la pure synthèse. — La *Critique de la raison pure* fait du jugement essentiellement une « synthèse », sous le type suprême de l'unité formelle de la conscience. *Affirmation* (*réalité*) et *négation* n'y sont que des « catégories », nous pourrions dire: des modes formels à priori de la synthèse concrétive.

A lire superficiellement S. Thomas, on pourrait croire qu'il professait anticipativement ce point de vue.

En effet, les expressions: « compositio et divisio », pour désigner les jugements affirmatifs et négatifs — « incomplexum et complexum », pour désigner le simple concept et le complexe judicatif — semblent placer le jugement dans la perspective de l'unité formelle et le caractériser exclusivement par les différents modes de *synthèse* ou de *disjonction* de ses deux termes.

A y regarder de plus près, on constate pourtant que la *compo-*

(1) *S. th.* I. 16, 2, c — et parallèles du *De Veritate*, Voir le *Commentaire* de Cajetan sur ce même art. de la *Somme*, n° VI.

sitio et divisio marque à la fois deux processus, qu'il est nécessaire de distinguer: l'un de ces processus répond, en principe, à la synthèse kantienne; le second la dépasse de beaucoup.

Parcourons deux ou trois textes qui éclairent la pensée de S. Thomas.

Tout d'abord, il importe de bien fixer le sens de la terminologie employée par lui en cette matière: « compositio et divisio », « terminus complexus et incomplexus ». Car ces expressions disent incontestablement quelque chose de plus que « synthèse et disjonction », que « terme simple ou complexe »: « Cum..... interrogamus *si homo est animal,* respondetur quod *est*; per quod significatur propositionem praemissam esse veram. Et eodem modo non ens [*non est*] significat quasi falsum... Hoc autem *ens* quod dicitur quasi verum, et *non ens* quod dicitur quasi falsum, consistit *circa compositionem et divisionem.* Voces enim *incomplexae* neque verum neque falsum significant; sed voces *complexae,* per *affirmationem aut negationem* veritatem aut falsitatem habent. *Dicitur autem hic affirmatio compositio,* quia significat praedicatum inesse subjecto. *Negatio vero dicitur hic divisio,* quia significat praedicatum a subjecto removeri. Et cum voces sint signa intellectuum, similiter dicendum est de conceptionibus intellectus. Quae enim sunt *simplices* non habent veritatem neque falsitatem, sed solum illae quae sunt *complexae per affirmationem vel negationem* » (*In VI Metaph.* lect. 4, initio. Cf. *Verit.* I. 3, c.).

La « compositio » n'est donc pas une synthèse quelconque: c'est la synthèse du prédicat au sujet *par l'affirmation.* De même la « divisio » n'est pas une disjonction quelconque, mais celle qu'effectue, entre sujet et prédicat, *la négation.*

D'autre part, les « termini complexi » ne sont pas, non plus, des concepts composés quelconques, mais des concepts dont la composition dérive d'une affirmation ou d'une négation. Aussi, le « terminus incomplexus » peut-il présenter, dans sa structure interne, toute la complication que l'on voudra, sous la seule réserve qu'il ne soit ni affirmé ni nié; S. Thomas écrira sans sourciller: « Una operationum intellectus est, secundum quod intelligit *indivisibilia,* puta cum intelligit hominem aut bovem, aut aliquid huiusmodi *incomplexorum* » (*In III. De anima,* lect. 11): or un bœuf ou un homme, si l'on considère leurs notes constitutives, ne sont pas précisément des concepts simples et homogènes.

Le même texte nous apprend encore que les termes (ou les concepts) « incomplexes » (les Scolastiques les appellent aussi « sim-

plices apprehensiones », « cognitio secundum quod quid est »...) ne peuvent être vrais ni faux; c'est dire qu'ils sont impuissants, comme tels, à nous faire connaître leur contenu comme objet. Pour atteindre la vérité logique, ils doivent se « compliquer » d'affirmation ou de négation. Arrêtons une proposition quelconque à la dernière étape qu'elle puisse franchir en deçà de l'affirmation; nous nous trouverons devant une expression dans laquelle seront groupés les termes du jugement, sous une forme qui fait abstraction du vrai et du faux: quelque chose, insinue S. Thomas, comme un doute, une question ou une hypothèse: « l'homme est-il, ou non, un animal raisonnable? » Pour que cette synthèse de termes: « l'homme conçu comme animal raisonnable » atteigne à la vérité ou à l'erreur, il faut que s'y joigne l'assertion catégorique: *est, non est* (*In VI Met.* loc. sup. cit.). Cette dernière — affirmation ou négation — confère donc au contenu, déjà synthétique, de la pensée la détermination qui le pose, comme objet connu, en face du sujet.

Une autre série de textes conduit à la même conclusion et achève d'en délimiter la portée.

En un certain sens, dit S. Thomas, on peut parler de la vérité ou de la fausseté des « termes incomplexes », présents dans la simple appréhension intellectuelle, « in intellectu cognoscente quod quid est ».

Premièrement, en un sens qui n'est point encore celui de la vérité logique. Le simple concept, de fait et matériellement, représente, avec plus ou moins de fidélité un objet extérieur. La vérité réside dans le concept « ut in quadam re vera, non autem ut cognita in cognoscente » (*S. th.* I. 16. 2, c.): vérité passive et inconsciente, que la « simple appréhension » ne manifeste pas au sujet: c'est la vérité matérielle d'un portrait, pas davantage....

Secondement, la « simple appréhension » peut être vraie ou fausse — et entrer donc dans un rapport de vérité logique — dans la mesure où elle participe à la composition du jugement: « in quantum ibi compositio intellectus admiscetur » (*S. th.* I. 17. 3, c.). Au fond, la note de vérité ou d'erreur retombe alors tout entière sur le jugement latent qui soutient le « terme incomplexe ».

Deux cas sont possibles:

Ou bien le « terme incomplexe », appréhendé par l'esprit, consiste en une « définition » dont les éléments se contredisent. On dira la définition fausse. En réalité, le simple groupement des notes de la définition n'est ni vrai ni faux: l'erreur formelle gît dans le jugement implicite par lequel ces notes contradictoires sont posées

comme appartenant à l'unité même de la chose définie, ou comme compatibles entre elles (*Ibid.*).

Ou bien, la définition, logiquement construite, est mal attribuée. « Comme si, par exemple, on attribuait à l'homme la définition d'un cercle » (*Ibid.*). Evidemment l'erreur réside ici tout entière dans le jugement d'attribution objective, et non pas dans la pure synthèse des termes de la définition.

Mais S. Thomas fait à ce sujet, une remarque digne d'attention: Bien que le simple concept (ou la « définition ») n'ait point par soi de vérité logique, il n'en apparaît néanmoins jamais dépourvu lorsqu'on le considère, non plus dans l'abstrait, mais dans les circonstances psychologiques de sa formation, c'est-à-dire, lorsqu'il s'agit de nos concepts *directs,* vraiment primitifs, et non de résidus abstractifs ultérieurs. Car la « simple appréhension » se produit d'abord au sein même d'un jugement: elle ne surgit qu'à l'occasion d'un objet concret, auquel nous la référons du même coup par un jugement de réalité, très élémentaire, explicite ou implicite. Et c'est précisément en considération de ce jugement, au moins implicite, où elle est toujours engagée, que les Scolastiques lui attribuèrent parfois le privilège de la vérité logique. Un texte de la *Summa contra Gentiles* met toute cette question parfaitement au point:

« Cum aliquod incomplexum vel dicitur vel intelligitur, ipsum quidem incomplexum, *quantum est de se*, non est rei aequatum, nec rei inaequale: cum aequalitas et inaequalitas secundum comparationem dicantur; incomplexum autem, quantum est de se, non continet aliquam comparationem vel applicationem ad rem. Unde, de se, nec verum nec falsum dici potest; sed tantum complexum [sic dici potest], in quo *designatur comparatio incomplexi ad rem* per notam compositionis aut divisionis. Intellectus *tamen* incomplexus, intelligendo quod quid est, apprehendit quidditatem rei *in quadam comparatione ad rem:* quia apprehendit eam *ut huius rei quidditatem.* Unde, licet ipsum incomplexum, vel etiam definitio, non sit *secundum se* verum vel falsum, tamen *intellectus apprehendens* quod quid est, dicitur.... per se semper esse *verus...* » (*S. c. G.* I. 59. 2. On parcourra utilement le *Commentaire* de François de Sylvestris, de Ferrare, sur tout ce chap. 59) (1).

(1) Comme ce texte est assez important et présente plusieurs variantes, nous le citons, exceptionnellement, d'après l'édition léonine, et non d'après les éditions scolaires mentionnées dans notre Avant-propos. Rappelons que, selon la règle adoptée dans ce Cahier, les italiques sont de nous.

L'affirmation et la saisie intuitive du réel. — Nous voyons poindre, dans ce passage, une lueur nouvelle sur la fonction objective du jugement. La possession de la vérité — ou la saisie de l'objet — qu'on avait jusqu'ici réservée à la synthèse judicative (*compositio aut divisio*), exprimée sous le mode de l'affirmation ou de la négation, cette possession de la vérité se trouve maintenant rattachée, formellement, par S. Thomas, à un principe quasi intuitif, c'est-à-dire à l'*activité intellectuelle,* quelle qu'elle soit, qui brise le moule de la pure subjectivité actuelle, et rapporte à un objet le contenu de l' « incomplexum » (de la simple appréhension). « Licet ipsum incomplexum..... non sit secundum se verum vel falsum, tamen *intellectus apprehendens* quod quid est, dicitur... per se *semper esse verus* » (*l. c.*). Que la « référence à l'objet »; « comparatio ad rem », s'effectue, chez l'homme, par « composition et division », c'est-à-dire par l'intermédiaire d'une « synthèse » (affirmée ou niée), c'est là une condition restrictive imposée par l'imperfection même de nos facultés connaissantes. La « référence objective » ne comporte, dans les purs esprits, aucune « composition » proprement dite. Ainsi Dieu connaît-il toutes choses par une seule intuition simple: « Licet, in intellectu divino, non sit compositio et divisio, tamen *secundum suam simplicem intelligentiam judicat de omnibus* » (*S. th.* I. 16. 5, ad 1; Cf. *S. c. G.* I. 59, 2 et 3).

Les développements que S. Thomas consacre à comparer l'intellection divine ou angélique à la connaissance synthétique et judicative de l'homme, montrent bien — nous ne les invoquons ici qu'à ce titre — l'idée qu'il se faisait de l'analogie entre intuition et jugement ou, si l'on préfère, entre *jugement intuitif* et *jugement discursif*. Dans la saisie du réel, le jugement imite l'intuition; mais ce que l'intuition possède directement par création ou par production interne, le jugement discursif l'atteint, moins parfaitement, par l'affirmation. *L'affirmation dans la synthèse* confère au jugement la valeur objectivante d'une « quasi-intuition » intellectuelle ou mieux d'une intuition inchoative de l'intelligible: « Intellectus noster, dit S. Thomas, apprehendendo incomplexa [c'est-à-dire, il importe de ne pas l'oublier, tout contenu mental qui n'est point affirmé ou nié] nondum pertingit ad ultimam sui perfectionem, quia adhuc est in potentia respectu compositionis vel divisionis... Deus... *secundum suam simplicem intelligentiam* illam perfectionem cognitionis habet, quam intellectus noster habet *per utramque cognitionem* et complexorum et incomplexorum » (*S. c. G.* I. 59. 3).

En résumé, donc: dans le jugement, l'élément auquel nous sommes redevables de la connaissance de l'objet *comme objet,* n'est pas la simple conjonction ou disjonction des termes — la « synthèse » si l'on veut — mais bien l'*affirmation,* substitut inférieur de l'intuition intellectuelle.

§ 4. — *La nature de l'affirmation.*

Il vaut donc la peine d'examiner de plus près la nature de l'affirmation.

Caractère dynamique de l'affirmation. — Tout d'abord, les termes mêmes par lesquels est désignée l'affirmation, dans les textes cités plus haut, ne laissent pas que d'être significatifs. En effet:

De par l'affirmation, le jugement apparaît comme une « attitude active » du sujet intellectuel: *intellectus componendo affirmat, dividendo negat.* Attitude positive ou négative: l'affirmation est une *adoption* de l'objet pensé, la négation en est un *refus:* « Si homo est animal?... *est.., non est..* »

De par l'affirmation encore, le jugement devient quelque chose de plus qu'un simple état psychologique plus ou moins étroitement unifié: il devient une « expression » de l'intelligence, une sorte de « locution » interne du sujet connaissant : « Intellectus dum judicat, non solum concipit sed *dicit* » (1). Comme si le sujet, pour affirmer, devait sortir de son intimité, se manifester en quelque sorte.

De par l'affirmation, le jugement fait entrer le contenu subjectif de la pensée dans un *rapport de vérité logique.* L'expression interne, dont nous venons de parler, n'est point une expression absolue, se suffisant, mais une expression *relative à un objet* distinct d'elle: c'est une extraposition du sujet *en fonction d'un objet: Veritas logica,* quae conformitas est intellectus ad rem, *primo et per se* intellectui componenti vel dividenti (affirmanti vel neganti) competit.

De par l'affirmation toujours, le jugement est une objectiva-

(1) « Quando judicat [intellectus] rem ita se habere, sicut est forma quam de re apprehendit, tunc primo *cognoscit et dicit* verum » (*S. th.* I. 16. 2, c).

tion, non pas fictive, mais *absolue* de la forme subjective: « Verum est manifestativum τοῦ esse ». « In propositione, subjectum supponit *pro re.* » Cette objectivation revient à projeter le contenu subjectif de la pensée, reçu de l'objet, dans le terme extérieur et absolu du rapport de vérité logique. Et de même que notre action extérieure détermine *physiquement* le réel absolu qui s'oppose à nous, de même notre affirmation le détermine *intentionnellement comme valeur,* c'est-à-dire comme terme d'action possible.

Des quatre traits que nous venons de relever, les deux premiers: « attitude active » et « expression » subjective, marquent un mouvement parti du centre même du sujet, une *spontanéité* pourrait-on dire, tandis que les deux dernières « relation » et « objectivation » indiquent plus spécialement la prolongation virtuelle de ce mouvement au delà des frontières du sujet, *vers un absolu:* « ad rem ».

L'affirmation et l'activité synthétique. — Il nous est donc de plus en plus évident que l'affirmation judicative ne se confond pas avec l'unité passive de la conscience — avec la synthèse concrétive considérée *in facto esse,* diraient les Scolastiques (1).

Mais l'affirmation ne consisterait-elle pas, d'après S. Thomas, dans l'exercice même de l'activité synthétique, dans la synthèse *in fieri?* (2).

Un passage du *Commentaire De anima* porterait de prime abord à le croire: « In illis intelligibilibus, in quibus est verum et falsum, est jam quaedam compositio intellectuum, id est rerum intellectarum, sicut quando ex multis fit aliquid unum. Et ponit, [Aristoteles] exemplum secundum opinionem Empedoclis... Sicut ergo Empedocles posuit quod amicitia composuit multas partes, et constituit ex eis unum animal, ita et intellectus *multa incomplexa prius separata componit* et facit ex eis unum intellectum; in qua compositione quandoque est veritas, quandoque falsitas » (*In III De anima,* lect. 11).

Ce passage met en évidence un aspect incontestable de notre affirmation judicative: qu'elle s'exerce par composition (ou synthèse) de sujet et de prédicat. Mais il ne contredit nullement les autres passages, d'où résultait que le jugement n'est pas une pure

---

(1) Et ceci nous éloignerait déjà d'un kantisme interprété en un sens *purement* logique et formel.

(2) S'il en était ainsi, le thomisme ne différerait guère, sur ce point, d'un kantisme où le sujet transcendantal prendrait une valeur fonctionnelle, non purement formelle.

réduction du contenu mental à une unité immanente. L'activité propre du jugement introduit, dans le contenu de la pensée, une unité qui ne s'achève que par référence de ce contenu à un terme distinct de la pensée *subjective*.

La notion d'activité purement synthétique ne suffit donc pas pour caractériser l'affirmation. Et à supposer même que le type supérieur de la synthèse fût le concept le plus général d'*être*, encore faudrait-il dire que la réduction des contenus de conscience à cette unité spéculative la plus élevée et la plus universelle, ne constitue pas, de soi, l'affirmation objective.

Ce ne serait encore, dans la conscience, que l'unité d'une forme subjective, non rapportée à l'*objet*.

L'affirmation « objectivante » apparaît donc comme à mi-chemin entre une activité exclusivement synthétique, s'arrêtant à l'aspect formel de l'*être*, et une intuition intellectuelle saisissant l'*être* en plein, sans intermédiaire. Nous marquons ainsi, négativement, la place de l'affirmation dans la hiérarchie des attitudes dynamiques du sujet connaissant: n'y aurait-il pas moyen de préciser davantage?

L'affirmation et la finalité intellectuelle. — S. Thomas, dans les textes que nous avons cités plus haut, suggère un rapprochement, de nature, semble-t-il, à mettre sur la voie d'une solution plus complète de notre problème. (Cf. ci-dessus, p. 217).

Si l'« intellectus incomplexus » diffère de l' « intellectus complexus » — en d'autres termes, si la pure synthèse subjective diffère de la synthèse affirmée — comme la proposition dubitative ou interrogative (« hominem esse animal...? ») diffère de l'affirmation catégorique (« est, non est »), nous avons chance de recueillir quelque lumière sur la nature de l'affirmation en observant les conditions qui président au passage du *doute* à la *certitude*.

Il serait superflu de rappeler longuement comment S. Thomas définit les états de doute positif ou négatif, d'opinion et de certitude. Le doute désigne une position d'équilibre entre le *est*, et le *non est* d'une énonciation. L'opinion diffère du doute par une démarche que S. Thomas appelle l'assentiment: *assensus, assentire..*, assentiment instable, il est vrai. La certitude n'ajoute à l'opinion que la stabilité de l'assentiment.

Il y a deux sortes d'assentiments stables, qui se distinguent par leurs mobiles respectifs, non par leur caractère formel d'assentiment: la *certitude rationnelle* (intuitive ou discursive) et la *croyan-*

ce. « Actuum ad intellectum pertinentium, quidam habent *firmam assensionem* absque tali cogitatione [i. e. sine actuali discursu], sicut cum aliquis considerat ea quae scit vel intelligit... Sed actus iste qui est credere habet *firmam adhaesionem* ad unam partem... Et sic proprium est credentis ut *cum assensu cogitet* » (*S. th.* II. II^{ae}, 2. 1, c). C'est surtout à propos de la croyance, ou de la foi, que S. Thomas fut amené à analyser l'assentiment considéré en lui-même.

L'assentiment de foi est un acte *de l'intelligence mue par la volonté:* « Intellectus credentis determinatur ad unum (= ad alterutram partem contradictionis) non per rationem, sed per voluntatem, et ideo assensus hic accipitur pro actu intellectus secundum quod a voluntate determinatur ad unum » (*S. th.* II. II^{ae}, 2. 1, ad 3).

Et ailleurs, S. Thomas déclare, incidemment, il est vrai, mais d'une manière générale, sans distinguer formellement science et foi: « Potest etiam dici quod *intellectus assentit in quantum a voluntate movetur* » (*S. th.* I. II^{ae}, 15. 1, ad 3) (1).

Faut-il conclure que l'affirmation rationnelle — identique, comme attitude stable, à l'assentiment de foi — est, elle aussi, un acte intellectuel commandé par une *volonté* antécédente? Ce serait trop dire, évidemment. S. Thomas n'a rien d'un pragmatiste. Avant de traduire en formule la nature dynamique de l'assentiment rationnel, lisons quelques fragments d'une *Question* consacrée à ce problème « Intellectus possibilis non movetur nisi a duobus, scilicet *a proprio objecto,* quod est forma intelligibilis et *a voluntate,* quae movet omnes alias vires. » Le texte touche ensuite, successivement, le cas du doute, où l'objet propre de l'intelligence, imparfaitement proposé, ne suffit pas à entraîner celle-ci; puis le cas de l'opinion, où la volonté, sans toutefois s'engager à fond, ajoute sa poussée au poids trop faible des raisons objectives. On arrive enfin au cas de la *certitude:* « Quandoque intellectus possibilis determinatur ad hoc, quod *totaliter adhaereat* uni parti: sed hoc est quandoque *ab intelligibili, quandoque a voluntate.* Ab intelligibili quidem, quandoque mediate, quandoque immediate [c'est-à-dire soit médiatement par le raisonnement, soit immédiatement]... Quandoque vero intellectus non potest determinari ad alteram partem contradictionis, neque statim per ipsas definitiones terminorum sicut in principiis, nec etiam virtute principiorum sicut in conclusionibus demonstra-

(1) Nous cherchons, dans ce texte, non un argument — qui serait fragile — mais une formule heureuse, que nous compléterons plus loin.

tlvis est; determinatur autem per voluntatem, quae eligit *assentire uni parti determinate,* et praecise propter aliquid quod est sufficiens ad movendum voluntatem, non autem ad movendum intellectum, utpote quod *videtur bonum vel conveniens huic parti assentire*..... Patet ergo ex dictis quod in illa operatione intellectus, qua format simplices rerum quidditates, non invenitur *assensus,* cum non sit ibi verum vel falsum: non enim dicimur alicui *assentire* nisi quando inhaeremus ei quasi vero. Similiter etiam dubitans non habet *assensum.* [N. B. Relativement à l'objet précis de son doute].... Similiter nec opinans... [saltem non habet « assensionem firmam » *S. th.* loc. cit.]. Intelligens autem [celui qui porte un jugement d'évidence immédiate] habet quidem *assensum*... non habet autem cogitationem [ne fait pas de raisonnement, de discours]... *Sciens* vero [celui qui possède la science rationnelle, discursivement acquise, d'un objet] habet *et cogitationem et assensum,* sed *cogitationem causantem assensum,* et *assensum terminantem cogitationem.* Ex ipsa enim collatione principiorum ad conclusiones, assentit conclusionibus resolvendo eas in principia, et *ibi figitur motus cogitantis* et *quietatur.* In scientia,... cogitatio *inducit ad assensum, et assensus quietat.* — Sed *in fide,* est assensus et cogitatio quasi ex aequo. Non enim assensus ex cogitatione causatur, sed ex voluntate... Sed quia intellectus non hoc modo terminatur ad unum ut *ad proprium terminum perducatur,* qui est visio alicujus intelligibilis, inde est quod *ejus motus nondum est quietatus,* etc » (*Verit.* 14, 1, c).

On aura remarqué à quel point S. Thomas multiplie les expressions qui introduisent l'assentiment en général, et même l'assentiment purement scientifique, dans l'ordre de la *finalité.* Le texte suivant apportera le dernier trait à l'esquisse. Aux assentiments qu'il est en notre pouvoir (« in potestate nostra ») de donner ou de refuser, l'auteur de la *Somme* oppose les assentiments nécessaires, d'évidence absolue: « Si fuerint talia apprehensa, quibus naturaliter intellectus assentiat, sicut prima principia, assensus talium, vel dissensus, non est in potestate nostra sed *in ordine naturae;* et ideo, proprie loquendo, *naturae imperio subjacet* » (*S. th.* I. IIae, 17. 6, c).

Chacun sait que la *nature,* chez les Scolastiques, n'est autre chose que le « principium radicale operandi et patiendi », la « finalité interne » de l'agent. Nos assentiments évidents s'exercent donc, en dernière analyse, d'après S. Thomas, sous l'influence décisive de cet « appétit naturel » qui meut notre raison avant même de soutenir nos vouloirs.

De ces passages, rapprochés d'autres assez nombreux — surtout, de ceux qui exposent la « causalité réciproque » de l'intelligence et de la volonté, et dont nous aurons à parler plus loin (Sect. III, ch. 4) — se dégagent les conclusions suivantes:

1° Que l'*assensus* dont il est ici question désigne une même attitude psychologique finale du sujet connaissant, qu'il s'agisse de croyance ferme ou de certitude rationnelle. Seules les causes déterminantes de cette attitude diffèrent dans l'un et l'autre cas. Et nous pouvons donc identifier formellement l'*assensus* avec l'*affirmatio.*

2° Que l'*assensio* ou l'*affirmatio* est un acte de la faculté intellectuelle, et non de la volonté.

3° Que l'*assensio* ou l'*affirmatio* est déterminée par une finalité antécédente.

En effet, dans le cas de la croyance, cette dépendance saute aux yeux, puisque l'assentiment est commandé explicitement par la volonté.

Mais l'influence décisive de la finalité antécédente existe aussi dans le cas de l'assentiment rationnel, déterminé par la présentation, à l'intelligence, de son « objet propre », avec ou sans raisonnement intermédiaire.

En effet, selon l'enseignement thomiste le plus authentique, l'objet propre d'une puissance assimilatrice, telle notre intelligence, mesure exactement la *finalité naturelle,* l'exigence foncière, de cette puissance. Dans la finalité naturelle réside la valeur dynamique de l'objet propre, terme formel de cette finalité: car la fin objective « meut par le désir ».

Dès lors, tout ce que S. Thomas dit ici de la causalité exercée par l'objet propre de l'intelligence sur l'assentiment, doit s'entendre, en un sens rigoureusement dynamique, de la dépendance même de tout assentiment rationnel par rapport à la finalité antécédente « naturelle » de l'intelligence. C'est d'ailleurs à cette finalité antécédente que se reporte directement la pensée de S. Thomas, lorsqu'il écrit, dans les textes reproduits plus haut: « assensus *quietat* (intellectum scientis) »; ou bien « (in assensu) *figitur motus cogitantis* et *quietatur* »; ou bien, encore: « assensus (intelligentis aut scientis) *naturae imperio* subjacet ».

La « finalité naturelle » interne, ou l'« appétit naturel » d'un être rationnel, peut s'appeler « volonté naturelle », par opposition à « volonté élicite » ou à « volonté » tout court. Si l'on voulait accep-

ter, dans le sens précis que nous lui donnons ici, cette terminologie, nullement étrangère au langage de S. Thomas (1), nous reprendrions volontiers, en l'élargissant, une formule déjà citée: « Potest dici quod intellectus assentit [seu affirmat] *in quantum à voluntate* [*sive naturali, sive elicita*] *movetur* » (Cf. *S. th.* I. II^ae^, 15, 1, ad 3).

4° Si nous poussions plus loin notre interprétation, nous trouverions que l'assentiment judicatif déterminé par une finalité antécédente, détermine à son tour une finalité ultérieure, une *finalité conséquente*.

Car le repos dans une affirmation particulière ne saurait être total, puisqu'il n'égale pas la fin dernière de l'intelligence: l'assentiment marque donc l'obtention d'une fin subordonnée, simple étape,

---

(1) Ceux de nos lecteurs qui ne sont point étrangers à la philosophie thomiste, voudront bien se souvenir (en attendant que nous revenions sur ce sujet dans la Section III):

1° Que S. Thomas admet, dans tout esprit créé, un « amour naturel », et par conséquent un « appétit naturel », logiquement antérieur à l'intelligence et à la volonté élicites, et que cet appétit naturel, dans les êtres intellectuels, est rapporté par lui à la *volonté*. Voir, par ex. *S. th.* I. 60. 1, dont voici quelques extraits: « Necesse est in angelis ponere dilectionem naturalem... Natura [enim] prior est quam intellectus... Est autem hoc commune omni naturae, ut habeat aliquam inclinationem, quae est appetitus naturalis vel amor. Quae tamen inclinatio diversimode invenitur in diversis naturis... Unde in natura intellectuali invenitur inclinatio naturalis secundum voluntatem... Unde, cum angelus sit natura intellectualis, oportet quod in voluntate ejus sit naturalis dilectio ». Chez l'homme, où l'appétit naturel est au principe, non seulement de la volonté mais des facultés matérielles, on ne peut identifier purement et simplement appétit naturel et volonté naturelle; si toutefois, comme nous le faisons ici, l'on considère seulement les puissances intellectuelles, alors l'appétit naturel (intellectuel) est véritablement une volonté naturelle.

2° Que S. Thomas fait mouvoir toute puissance opérative créée (active ou passive) par un appétit naturel. Nous devrons étudier de plus près cette motion naturelle dans la Section III, ch. 4. Bornons-nous ici à rappeler que l'appétit naturel de tout être est mesuré — formellement sur la spécification de sa puissance naturelle, et dynamiquement sur la motion de la fin dernière qui serait la saturation de cette puissance. S. Thomas, en plusieurs endroits, applique ce principe à l'intelligence elle-même; par ex. dans *S. c. G.* III. 48: « Omne quod est in potentia intendit exire in actum. Quamdiu igitur non est ex toto factum in actu, non est in suo fine ultimo. Intellectus autem noster est in potentia ad omnes formas rerum cognoscendas; reducitur autem in actum cum aliquam earum cognoscit. Ergo non erit ex toto in actu, nec in ultimo suo fine, nisi quando omnia, saltem ista materialia, cognoscit ». D'ailleurs, « verum est quoddam bonum ».

ou moyen, dans la poursuite d'une fin plus compréhensive. « Quamlibet formam [naturalem aut intentionalem] sequitur aliqua *inclinatio* » (*S. th.* I. 80. 1, c.).

L'affirmation nous apparaît ainsi aux confins des deux ordres de finalité intellectuelle, dont le lieu de rencontre, en nous, s'appelle l'entendement; elle est, à la fois, aboutissement d'une exigence antérieure et point de départ d'une exigence nouvelle; acquisition « formelle » et valeur d'« action » possible; bref, apaisement partiel et rebondissement immédiat du désir même qui fait le fond de notre nature intellective, le désir obscur et insatiable de l'Etre.

Faut-il ajouter que la double finalité, antécédente et conséquente, de l'affirmation rend compte — nous démontrerons plus loin qu'elle *seule* le peut (voir Section III) — de cette propriété exclusive que possède le jugement, de faire naître en notre entendement le rapport de vérité logique, la connaissance au moins implicite de l'objet *comme objet.*

En effet, une forme représentative déjà assimilée et unifiée dans un sujet, doit de plus, pour revêtir le caractère d'objet, s'opposer en quelque façon au sujet. Or, nous venons de le rappeler, une forme, captée par un « devenir », s'y insère, à la fois et indivisément, comme un bien possédé et comme un bien encore désirable, comme *Forme* et comme *Fin.* Elle y jouira donc simultanément des propriétés logiques d'une forme et des propriétés logiques d'une fin; c'est-à-dire que, sans laisser d'être immanente au sujet actif, elle s'opposera à lui comme le but s'oppose à la tendance. Car on n'acquiert, ni ne poursuit, ce que l'on est ou ce que l'on a. Si la faculté (dans laquelle la forme représentée se trouve ainsi à l'état d'indivision entre deux phases successives d'un même devenir) est spirituelle, capable de réflexion complète, les propriétés dynamiques de la représentation — et par conséquent, son opposition au sujet — pourront se traduire directement ou indirectement dans la conscience.

N'est-ce point là exactement le mécanisme de l'affirmation? et n'est-ce point en vertu de ce mécanisme qu'elle est nécessairement « objectivante »? Considérée comme un moment dans l'ascension de l'intelligence vers la possession finale du « vrai » absolu, qui est le « bien » de l'esprit, elle projette implicitement (« exercite ») les données particulières dans la perspective de cette Fin dernière, et par là même les *objective* devant le sujet.

Mais allons plus loin: si l'affirmation n'objective les données

partielles qu'en les projetant dans la perspective de la Fin dernière, ne tiendrions-nous pas, dans cette relation dynamique, le moyen terme qui nous manquait pour passer de la connaissance des objets finis à celle de l'*Etre infini?* Car l'affirmation n'est plus alors une simple fonction « catégoriale » opposée à la négation, un simple aspect formel de la synthèse du sujet au prédicat, elle devient une *anticipation transcendante.* Grâce à elle, la relation transcendantale des objets à l'Etre, posée implicitement dans la connaissance directe, pourra se révéler indubitablement à la réflexion.

S. Thomas fait plusieurs fois allusion à cette phase, encore enveloppée, de notre connaissance de Dieu — l'« analogum princeps » — dans notre connaissance même des « analogata inferiora », les objets finis: « Omnia cognoscentia cognoscunt *implicite* Deum *in quolibet cognito.* Sicut enim nihil habet rationem appetibilis nisi per similitudinem primae bonitatis, ita nihil est cognoscibile nisi per similitudinem primae veritatis » (*Verit.* 22. 2, ad 1). Et non seulement Dieu est pressenti par nous, dans chaque objet, comme un Idéal d'intelligibilité, mais son *existence* même nous est donnée confusément et implicitement dans l'exigence primitive de notre nature intellectuelle: « Cognoscere *Deum esse,* in aliquo communi, sub quadam confusione, est *nobis naturaliter insertum,* in quantum scilicet Deus est hominis *beatitudo;* homo enim naturaliter desiderat beatitudinem, et quod naturaliter desideratur ab homine, *naturaliter cognoscitur* ab eodem » (*S. th.* I. 2. 1, ad 1).

Le terme transcendant de la relation analogique, qui constitue, devant notre esprit, tout objet comme objet (comme « ens »), est donc empreint, d'une manière ou d'une autre, dans notre conscience actuelle: il y est *implicite,* tout le problème se réduit à savoir l'en dégager; et certes, beaucoup d'intelligences humaines échouent dans cette entreprise analytique (*S. th.* loc. cit.).

Mais ce terme suprême, où s'oriente l'obscure « poussée en avant » qui soutient nos affirmations, n'est-il qu'un Idéal *subjectivement* postulé? Est-il au contraire — comme le veut S. Thomas — une Réalité absolue *objectivement* nécessaire? La réponse à ces questions ressortira des chapitres suivants, qui nous feront en même temps pénétrer, sous un autre angle et plus profondément, dans la structure logique de l'objet de connaissance.

SECTION III.

DÉDUCTION DE L'AFFIRMATION ONTOLOGIQUE.

Entre les chapitres précédents et ceux qui vont suivre, il y a la même différence qu'entre la phase *analytique* (dissociatrice) et la phase *déductive* (synthétique) de la preuve transcendantale dans les philosophies critiques (1).

Jusqu'ici en effet (à part les chapitres préliminaires, dont la portée était plus générale), nous avons recherché dans les contenus objectifs de conscience, tels que nous pouvions les observer en nous, les « conditions à priori » qui nous les rendaient logiquement et psychologiquement intelligibles. Nous avons emprunté les éléments de cette induction rationnelle au contexte métaphysique où nous les offrait S. Thomas: c'est là qu'il convenait de les étudier, pour ne point faillir à notre tâche d'exégète. Nous avions d'ailleurs conquis le droit de procéder ainsi, dès le moment où nous établîmes, avec les réalistes anciens, la nécessité d'attribuer une signification ontologique à tout contenu d'affirmation. Cependant, comme nous l'avons suggéré çà et là, on pouvait aisément découvrir, sous nos inférences ontologiques, le dessein précisif d'une « réflexion transcendantale » au sens moderne.

Désormais, et sans perdre de vue que nous devons avant tout interpréter fidèlement une doctrine métaphysique, nous allons adopter la méthode franchement *déductive* qu'exige l'achèvement d'une démonstration critique. Nous entreprenons, en effet, d'établir à priori, « par concepts », que, pour *toute* intelligence non-intuitive, le moyen, et le seul moyen, de représenter, comme *objets*, les contenus de conscience, est l'affirmation strictement métaphysique de

---

(1) Voir ce que nous avons dit: a) dans le *Cahier III*, de la « déduction transcendantale des catégories » chez Kant (surtout pp. 84-85 et pp. 110-114, avec la Note des pages 111-112); — b) dans le *Cahier IV* (Livres II et III), des deux versants, analytique et synthétique, de la démonstration transcendantale chez Fichte. — Voir aussi, dans ce *Cahier V*, le bref rappel des deux aspects de la démonstration critique: Livre I, chap. unique, § 3, pp. 22-23.

ceux-ci, c'est-à-dire leur rapport déterminé, au moins implicite, à une Réalité transcendante: de telle façon que refuser cette affirmation revienne à nier la possibilité même de la pensée objective. Si nous pouvions mener à bon terme cette démonstration, nous aurions rattaché l'affirmation de la valeur métaphysique des objets, comme « noumènes », à la nécessité du postulat « minimum » de toute Critique: la *pensée objective,* comme telle; nous aurions fait, dans le cadre de la métaphysique thomiste, une « déduction transcendantale de l'affirmation ontologique ». Et peut-être nous suffirait-il ensuite d'alléger notre démonstration du contexte métaphysique dont elle s'entourait, pour la transposer légitimement, amincie mais non énervée, sur le terrain de la philosophie kantienne. Cette utilisation polémique nous occupera dans le Livre III.

On se souviendra qu'en tout état de cause, une thèse préalable nous reste acquise (voir Section I), savoir que le pur relativisme, ou le pur phénoménisme, ne se formule qu'au prix d'une contradiction latente, et que, par conséquent, un Absolu, au moins indéterminé, s'impose inéluctablement à notre intelligence. Ceci, Kant ne le niait pas en principe, puisqu'il admet, non seulement un absolu logique, mais la réalité de la « chose en soi ». La tâche qui nous incombe maintenant porte plus loin, et vise directement l'agnosticisme kantien: elle consiste à montrer comment l'absolu ontologique entre en rapport *défini* avec nos facultés spéculatives dans le processus même d'« objectivation ».

Le terme moyen qui va nous permettre de saisir ce rapport se trouve déjà clairement indiqué dans la Philosophie première d'Aristote: c'est le couple notionnel de l'Acte et de la Puissance. En faisant rentrer aussi bien l'Absolu transcendant que nos représentations immanentes dans les alternatives rigoureuses d'une métaphysique de l'Acte et de la Puissance, nous verrons s'accuser peu à peu, selon un enchaînement continu et nécessaire, les conditions de toute connaissance objective.

CHAPITRE I.

L'AFFIRMATION DANS LE CADRE D'UNE MÉTAPHYSIQUE DE L'ACTE ET DE LA PUISSANCE. THÉORÈMES PRÉPARATOIRES.

Du point de vue nouveau que nous venons d'indiquer, considérons plus attentivement que nous n'avons pu le faire jusqu'ici, trois axiomes liminaires, clairement professés par S. Thomas:

1° L'objet de l'*affirmation* n'est pas commensuré à l'objet de la *représentation* conceptuelle.

2° L'*affirmation* couvre les objets dans la mesure exacte de leur *actualité*.

3° L'*affirmation* est un substitut dynamique de l'*intuition* intellectuelle.

§ 1. — *L'objet de l'affirmation et l'objet de la représentation.*

Chose étrange, que nous avons déjà constatée: l'objet posé par l'affirmation peut être différent de l'objet directement représenté sous cette affirmation même.

La fonction objective de l'affirmation ne se borne donc pas à une simple transposition ontologique de la représentation intellectuelle d'origine sensible, c'est-à-dire à l'expression d'une « entité » proportionnée à un « phantasme ».

De cette discordance, les exemples appartiennent tant à la connaissance analogique qu'à la connaissance directe.

Chaque fois que nous formulons une « énonciation » quelconque relativement à une « essence simple », dépassant notre expérience, nous affirmons autre chose qu'un objet étroitement moulé sur notre

représentation: la connaissance des objets métempiriques est obtenue précisément par négation de certaines particularités inhérentes à leur représentation conceptuelle, telles la composition essentielle, la limitation spatiale, et ainsi de suite: « Intellectus noster, qui primo apprehendit composita, in cognitionem simplicium pervenire non potest nisi per remotionem compositionis » (*S. th.* I. 10. 1, ad 1).

Analysant les dénominations diverses qui se peuvent attribuer à Dieu, S. Thomas formule et précise la distinction entre l'objet de l'*affirmation* et celui de la *représentation*.

Laissons de côté les noms qui ne sont attribués à Dieu que par métaphore ou par une autre figure de style, comme lorsqu'on l'appelle « soleil de justice », « roi des siècles », « abîme de miséricorde », etc. Il est d'autres prédicats: être, substance, vie, intelligence.... qui s'appliquent à Dieu en un sens analogique sans doute, mais non métaphorique ou purement symbolique. Dans ces derniers, « quae absolute et affirmative de Deo dicuntur », S: Thomas signale cette double particularité: 1) « *Significant* substantiam divinam et praedicantur de Deo substantialiter »; mais toutefois 2) « *deficiunt a repraesentatione* ipsius » (*S. th.* I. 13. 2, c.).

La « signification » de ces attributs divins, c'est-à-dire la valeur objective que leur confère l'affirmation dans le jugement, s'appuie sur une « représentation » conceptuelle très inadéquate, parce qu'empruntée à notre expérience des créatures (*Ibid.*). Quand nous disons: « Deus est vivens », notre représentation de la « vie » est celle même qui convient directement à des êtres finis, et néanmoins nous entendons désigner quelque chose d'infiniment plus excellent, « ipsum rerum principium, prout in eo praeexistit vita, licet eminentiori modo quam intelligatur vel significetur » (*S. th.* I. 13. 2, ad 2).

Dans un autre article de la même question, S. Thomas emploie, en un sens équivalent, la distinction bien connue entre la « signification » et le « mode de signification »: « Ista nomina, quae proprie dicuntur de Deo, important conditiones corporales, non in ipso *significatu* nominis, sed quantum ad *modum significandi* » (*S. th.* I. 13. 3, ad 3). Cette distinction, comparée à la précédente, nous indique quelle est précisément, dans la représentation conceptuelle, la part qui ne cadre pas avec la signification transcendante: car évidemment la représentation même n'est pas dénuée de toute valeur significative dans l'usage métempirique que nous en faisons; mais, de cet usage, est exclu le« mode » propre de la représentation, autrement dit: l'ensemble des déterminations matérielles et des restrictions catégoriales qui la limitent.

D'autre part, on se souviendra qu'une discordance toute pareille entre le mode de la représentation et la signification réelle, affecte l'application des *notions abstraites* aux objets concrets de notre expérience. Ici, ce n'est plus la limitation matérielle, mais l'unité universelle de la représentation qui se trouve sacrifiée dans l'application objective. A la base de l'ontologisme platonicien S. Thomas dénonçait la méconnaissance de cet écart entre la représentation universelle et l'objet réellement affirmé: « Videtur in hoc Plato deviare a veritate: quia cum aestimaret omnem cognitionem per modum alicujus similitudinis esse, credidit quod forma cogniti ex necessitate sit *in cognoscente eo modo quo est cognito* » (*S. th.* I. 84. 1, c. Cf. I. 85. 3, ad 4). La « similitude » entre le sujet cognitif et l'objet extérieur n'est pas le dernier mot de notre connaissance: « Intellectus species corporum, quae sunt materiales et mobiles, recipit immaterialiter et immobiliter *secundum modum suum*: nam *receptum est in recipiente per modum recipientis* » (*Ibid.*). « Est enim absque falsitate ut alius sit modus intelligentis in intelligendo quam modus rei in essendo » (*S. th.* I. 85. 1, ad 1). Le « modus rei in essendo », c'est la signification objective imposée par l'affirmation vraie.

Notre distinction prend donc cette forme plus précise: la signification (c'est-à-dire *ce qui* est objectivement couvert par l'affirmation) est indépendante, jusqu'à un certain point, du mode particulier que la nature de notre intelligence introduit dans la représentation conceptuelle. Car: « Scitum est in sciente secundum modum scientis » (*S. th.* I. 14. 1, ad 3). Or, le mode propre de l'entendement reflète à la fois les deux aspects — spirituel et matériel — de notre nature composée: l'entendement est immatériel, mais extrinsèquement dépendant de la sensibilité. Ce double caractère est transmis au produit de l'entendement, au concept: universalité du concept, parce que l'unité de l'entendement est immatérielle; multiplicabilité numérique du concept, en vertu de la référence nécessaire de l'universel au phantasme. La forme abstraite flotte pour ainsi dire incertaine entre deux plans d'être, entre le plan intelligible et le plan matériel: l'affirmation judicative l'incline décidément soit d'un côté, soit de l'autre; mais en devenant (sous l'affirmation) forme transcendante (p. ex. Dieu est *vivant, agissant*), la forme abstraite n'en demeure pas moins « représentée », dans notre esprit, comme numériquement multipliable; de même qu'en devenant (sous l'affirmation) forme individuée dans la matière (Pierre est *vivant, agissant*), elle n'en demeure pas moins présente à l'entendement comme universelle.

« Haec propositio, dit S. Thomas, résumant toute cette doctrine, *Intellectus intelligens rem aliter quam sit est falsus,* est duplex ex eo quod hoc adverbium, *aliter,* potest determinare hoc verbum, *intelligens,* ex parte intellecti [= de l'objet] vel ex parte intelligentis. Si ex parte intellecti, sic propositio vera est, et est sensus: Quicumque intellectus intelligit rem esse aliter quam sit, falsus est. Sed hoc non habet locum in proposito, quia intellectus noster, formans propositionem de Deo, *non dicit* eum esse compositum sed simplicem. Si vero ex parte intelligentis, sic propositio falsa est. Alius est enim modus intellectus in intelligendo quam rei in essendo. Manifestum est enim quod intellectus noster *res materiales infra se* existentes, intelligit immaterialiter non quod intelligat eas esse immateriales, sed habet modum immaterialem in intelligendo. Et similiter, cum intelligit *simplicia quae sunt supra se,* intelligit ea secundum modum suum, scilicet composite, non tamen quod intelligat ea esse composita » (*S. th.* I. 13. 12, ad 3. Cf. I. 85. 1, ad 1).

On ne saurait marquer plus explicitement la disjonction entre l'affirmation objective (*id quod* dicitur aut intelligitur) et le mode de la représentation (*id quo,* vel *secundum quod,* intelligitur), ni mesurer plus exactement leur écart possible.

Nous ne découvrons donc pas, dans la représentation comme telle, la loi ou la mesure objective de l'affirmation vraie.

§ 2. — *L'actualité de l'objet, mesure de l'affirmation.*

L'effet propre du jugement — et, dans le jugement même, l'effet formel de l'affirmation — c'est d'introduire le « donné » dans un rapport de vérité logique, de constituer le « donné » en objet intelligible, ou, ce qui revient au même, de subsumer le « donné » sous l'idée transcendantale et nécessairement objective d'être: « Cela est » (1).

(1) « Unumquodque, in quantum habet de *esse,* in tantum est *cognoscibile* » (*S. th.* I. 16. 3, c). — « Unumquodque, sicut se habet ad hoc quod *sit,* ita etiam se habet ad hoc quod habeat *veritatem* » (*In II Metaph.* lect. 2). — Cette thèse générale nous est acquise déjà par le *Préambule* critique (Livre II, Section I), qui retrace, pour ainsi dire, la charte fondamentale du réalisme ancien. Dans la présupposition réaliste, il nous reste seulement à déterminer quelle est la « manière d'être » des objets affirmés, et avant tout, dans quelle mesure leur « mode d'être » est mode de la pensée ou mode de la réalité extramentale. Mais, en dehors même

Dans l'affirmation, *nous nous engageons pour* une manière d'être de l'objet.

En étudiant l'amplitude de l'être signifié dans nos jugements, nous étudierons donc, par le fait même, la mesure objective de l'affirmation.

S'appuyant sur l'usage que nous faisons de la notion d'être, dans nos jugements spontanés, S. Thomas, après Aristote, la gradue, et l'étage sur plusieurs plans (Voir Cahier I, pp. 54-56, 67-68). Tout n'*est* pas au même degré ni de la même façon. L'être de nos affirmations oscille entre deux points extrêmes: la plénitude absolue, saturante, et la possibilité minimale. Ces pôles opposés correspondent respectivement, dans notre système de notions, aux concepts d'acte pur et de pure puissance: la réalité achevée de l'être, c'est l'acte; la possibilité réelle de l'être, c'est la puissance. Entre les deux, l'être se réalise selon un dosage gradué d'acte et de puissance, ce qui signifie qu'il y est essentiellement un *devenir* (un acte encore en puissance d'une perfection ultérieure). Nous avons rencontré déjà cette conception très ample chez Aristote: reprenons-en ici les principaux traits d'après S. Thomas.

Triple équivalence posée par S. Thomas. — D'abord, la valeur d'être d'un objet se mesure au degré d'actualité de cet objet. Ce qui est souverainement être est éminemment en acte, et réciproquement: « Esse est actualitas omnis formae vel naturae; non enim bonitas vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam esse » (*S. th.* I. 3. 4, c.). « Ipsum esse est perfectissimum omnium; comparatur enim ad omnia ut actus; nihil enim habet actualitatem nisi in quantum est, unde ipsum *esse est actualitas omnium rerum* » (*S. th.* I. 4. 1, ad 3). Aussi, dans l'ordre de l'être — et l'intelligence ne conçoit rien en dehors de l'être — la priorité absolue revient à l'acte: l'« être premier », le type suprême de l'analogie universelle, exclut toute potentialité (puissance): « Necesse est id quod est *primum ens*, esse in actu et nullo modo in potentia. Licet enim in uno et eodem, quod exit de potentia in actum, prius sit tempore potentia, quam actus, simpliciter tamen actus prior est potentia, quia quod est in potentia non reducitur in actum nisi per

---

de tout présupposé réaliste, l'analyse que nous allons faire garderait encore la valeur d'une exploration phénoménologique des « significations » (peut-être subjectives) que revêtent *nécessairement* nos contenus de pensée.

ens actu » (*S. th.* I. 3. 1, c. Comparer *In III Metaph.*, lect. 15, et *In IX Metaph.*, lect. 7 et sqq.).

Sur ce parallélisme de l'*acte* et de l'*être*, se greffe une double équivalence, qui se peut formuler comme suit: de même que l'actualité est la mesure de l'*être*, elle est aussi, dans l'objet, la mesure de l'*intelligibilité*, et, dans le sujet, la mesure du *pouvoir connaissant* (1).

« Dicendum quod, *cum unumquodque sit cognoscibile secundum quod est in actu*, Deus, qui est actus purus, absque omni permixtione potentiae, quantum in se est, maxime cognoscibilis est » (*S. th.* I. 12. 1, c.). En effet, l'indéterminé, comme tel, ne saurait être objet de connaissance: on ne connaît la puissance que par l'acte: « Et hujus causa est quia intellectus actus est. Et ideo ea, quae intelliguntur, oportet esse actu. Propter quod, *ex actu cognoscitur potentia* » (*In IX Metaph.* lect. 10, ad finem). Nous avons vu, d'ailleurs, précédemment, que le « principe matériel », fondement de l'individualité numérique des objets sensibles et degré inférieur de la « puissance », était, pour nous et de soi, totalement dépourvu d'intelligibilité. Dieu même ne connaît la matière que corrélative à la forme, et la forme finie (qui est encore « puissance ») que comme limitation de l'*esse* ou de l'*acte*.

L'actualité de l'objet mesure donc, absolument parlant, l'intelligibilité de l'objet.

D'autre part, plus un sujet est en acte, plus aussi son pouvoir connaissant devient « compréhensif », capable d'embrasser l'intelligibilité de l'objet. S. Thomas explique en différents endroits (voir surtout *S. th.* I. 14. 1) que le degré d'immatérialité — c'est-à-dire d'éloignement par rapport au principe potentiel le plus infime, la matière — définit, dans un être quelconque, son degré de connaissance. Car la matière est un principe de concrétion et de passivité, une chaîne rivée au « hic et nunc », alors que la connaissance requiert une certaine universalité, ou du moins une plasticité plus grande du sujet et un champ plus étendu de virtualités. Nous avons commenté plus haut (p. 67) le passage classique de *S. th.* I. 14. 1, dont voici le thème: « *Immaterialitas alicujus rei est ratio quod sit cognoscitiva*, et *secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis* ». Ailleurs, à l'exemple d'Aristote, S. Thomas déduit l'*intelligence* de Dieu de sa qualité de « premier moteur », c'est-à-dire de son *actualité souveraine* (*S. c. G.* I. 44).

(1) Cette proposition a été établie plus haut, dans le chapitre traitant de l'Ontologie de la connaissance. (Livre II, Section, II, chap. 1).

Nous nous trouvons donc en présence de trois équivalences, posées chacune pour soi:

L'affirmation objective se mesure à l'*être,* c'est-à-dire à l'actualité de l'objet.

La mesure de l'actualité de l'*objet* est la mesure de son intelligibilité.

La mesure d'actualité du *sujet* est la mesure de son intelligence.

Actualité et intelligibilité aux différents degrés de l'intelligence. — Groupons entre elles ces équivalences, et essayons, par elles, de situer, dans l'ensemble des connaissances possibles, *notre* connaissance rationnelle, affirmatrice et non intuitive.

Si la connaissance est la rencontre immanente de l'actualité du sujet avec l'actualité de l'objet, toute une série possible de connaissances intuitives se profile, d'ores et déjà, sous les yeux du métaphysicien.

Dieu, Subsistant parfait, totalement Acte, à la fois et identiquement Intellection en acte et Intelligible en acte, se connaît parfaitement soi-même, et, puisqu'il est l'actualité créatrice, connait parfaitement, en lui-même, toutes choses possibles ou existantes (*S. th.* I. 14. 1, 2, 3, et parall.).

En dessous de Dieu, l'acte se mêle de puissance, la « forme » essentielle limite l'être. Cette forme (première restriction de l'acte), lorsqu'elle est « subsistante », c'est-à-dire réalisée selon la plénitude de sa loi constitutive, telles les essences angéliques, demeure, certes, en puissance vis-à-vis d'une série infinie de perfections accidentelles, dont la limite (inaccessible) serait la possession intégrale de l'Etre; mais du moins, quant à son degré naturel d'être ou à son essence, cette forme subsistante est en acte achevé, sans indétermination. Elle se connaît donc selon cette actualité naturelle que rien n'offusque; elle a l'intuition de son essence. Et puisque cette essence reste ouverte, par ses « puissances » opératives, à de nouvelles actuations, la connaissance intuitive s'étendra progressivement à ces enrichissements de l'actualité essentielle. La « forme subsistante » se connaît intuitivement dans son essence et dans son activité. (*S. th.* I. 14. 2; I. 56. 1, etc.).

Comment connaît-elle des objets distincts d'elle? Sur le mode intuitif encore, assure S. Thomas. Et il le faut bien, car le mode discursif impliquerait une réceptivité matérielle, incompatible avec la simplicité essentielle des formes séparées. Celles-ci — les anges

de la théologie chrétienne (1) — connaissent Dieu analogiquement, par l'intuition même de leur propre essence créée, « image de Dieu » (*S. th.* I. 56. 3, c); elles connaissent les autres objets par des principes connaturels de savoir, des « species innatae », que S. Thomas, suivant ici S. Augustin, décrit comme des participations aux Idées exemplaires de l'Intelligence créatrice — participations dont l'étendue et la profondeur dépendent de la perfection de chaque nature angélique. (*S. th.* I. 55. 1, c; 56. 2, c; 57. 2, c) (2).

L'âme humaine, la plus infime des formes immatérielles, connaît aussi à la mesure de son actualité propre. Aussi longtemps qu'elle est unie au corps comme forme substantielle, elle ne possède pas l'acte dernier de son essence; car l'union substantielle à la matière signifie précisément que tout acte achevé de cette forme dépend du concours — intrinsèque ou extrinsèque — d'une passivité matérielle. Or ce concours est intermittent et toujours inadéquat à exprimer l'essence de l'âme. C'est pourquoi cette dernière, ici-bas, ne connaît pas intuitivement son essence.

Pourtant, une fois mise en acte second, par coopération avec la sensibilité matérielle, elle devient capable, étant spirituelle, de se connaître par réflexion sur son activité, mais seulement dans la mesure de cette activité. L'intuition de soi, intuition essentielle chez les anges, se réduit ici à une « conscience de soi »: c'est le degré le plus humble de l'intuition intellectuelle, et comme tel il confine déjà à un groupe inférieur d'intuitions, que nous avons analysées précédemment: les intuitions sensibles.

Dans ces dernières, le sujet, dépourvu d'activité vraiment originale, n'entre en action que par l'acte même que lui communique l'objet: le sujet se borne à réagir sur un apport extrinsèque. La mesure de l'intuition sensible sera donc donnée par les conditions qui président à l'impression physique et matérielle de l'objet dans le sujet: cette intuition n'éclaire ni le sujet ni l'objet, mais seulement le point précis où l'un passe dans l'autre; elle est immédiate, mais relative; elle donne de l'extrinsèque spatial plutôt que de l'objectif.

---

(1) On ne les considère ici que comme natures intellectives, abstraction faite de leur élévation à l'état surnaturel.

(2) « Ea quae in Verbo Dei ab aeterno praeextiterunt, *dupliciter* ab eo effluxerunt: *Uno modo* in intellectum angelicum. *Alio modo*, ut subsisterent in propriis naturis. In intellectum autem angelicum processerunt per hoc, quod Deus menti angelicae impressit rerum similitudines, quas in esse naturali produxit.. etc » (*S. th.* I. 56. 2, c).

Aussi longtemps donc que l'on n'envisage que des facultés tranchées, intuitives supérieures ou spontanées, d'une part, intuitives inférieures ou réceptives de l'autre, il est assez facile de leur appliquer la double équivalence: *actualité de l'objet = cognoscibilité; actualité du sujet = pouvoir connaissant.*

Mais le problème se complique singulièrement dès qu'on y introduit le mode *intermédiaire* — ni intuitif ni purement réceptif — de nos intellections directes. En effet, notre connaissance intellectuelle de tous les objets qui ne sont pas identiquement notre propre activité, est spontanée à la fois et dépendante d'un donné extérieur. Quels sont les éléments qui y représentent l'actualité de l'objet et l'actualité du sujet?

Le mot de l'énigme peut se lire dans la première des trois équivalences formulées plus haut: en effet, l'actualité propre de l'objet détermine et mesure *en nous,* non plus une intelligibilité essentielle ou une cognoscibilité intuitive de cet objet, mais seulement une *cognoscibilité médiate par affirmation objective.* Et l'actualité correspondante du sujet connaissant n'est plus ici une intuition intellectuelle, mais la possession imparfaite enveloppée dans une tendance active.

Que l'*affirmabilité* objective remplace, par rapport à nous, l'*intelligibilité* immédiate (intuitive) des objets, cela peut se constater aisément.

Supposons, en effet, notre intelligence humaine mise *directement* en face des essences des choses, chacune présentant un degré défini d'intelligibilité: quelle serait alors notre opération intellectuelle? Une seule alternative logique s'ouvrirait: ou bien connaître ces objets tels qu'ils sont, par une idée simple, sans « composition ni division » ou bien ne les point connaître du tout. Car on ne saurait les « connaître à demi » et risquer de se tromper à leur sujet, en leur attribuant sans précaution la perception *partielle* qu'on en aurait eue, puisque, dans l'assimilation immédiate d'un intelligible à une intelligence, ne s'immisce aucun principe de « composition métaphysique » (1). Ou bien donc notre connaissance intellectuelle, saisissant immédiatement des objets intelligibles selon leur degré d'intelligibité propre, serait simple et infaillible relativement à chacun d'eux; ou bien nous n'aurions absolument aucune

(1) Une connaissance intuitive sur le mode « angélique » ne se fait pas « par genres et différences ».

connaissance de ces objets: « In rebus simplicibus, *in quarum definitionibus compositio intervenire* non potest, non possumus decipi; sed deficimus in totaliter non attingendo, sicut dicitur in 9 Metaph » (*S. th.* I. 85. 6, c).

Or, non seulement vis-à-vis des essences physiquement composées, mais même vis-à-vis de ce qui, par nature, est « simple » et « purement intelligible », notre connaissance demeure composée et faillible: témoin le conflit des métaphysiques ou, en général, la possibilité de l'erreur. Une conclusion s'impose: l'intelligibilité en soi des objets constitue peut-être une donnée indirecte, mais non pas une donnée immédiate de notre connaissance; nos représentations intellectuelles sont toutes composées et morcelables, sujettes, en fait (« per accidens »), sinon en droit, à glissements et à variations.

Nous ne saurions donc prétendre que l'actualité propre de l'objet — ou son intelligibilité absolue — définisse son intelligibilité immédiate, par rapport à nous. De l'*intelligibile in se* à l'*intelligibile quoad nos* le *parallélisme* n'est que partiel.

L'intelligibilité absolue, ou l'actualité de l'objet, n'a-t-elle donc, dans notre connaissance, aucun terme correspondant? Ce serait trop déprécier notre intelligence; la correspondance existe, disions-nous, entre l'actualité de l'objet (son degré de réalité en soi) et notre affirmation objective vraie. Car l'affirmation n'attribue vraiment l'être, que *dans la mesure de l'acte*. C'est le moment d'approfondir, à la suite de S. Thomas, ce rapport de l'affirmation objective à l'*être*, et par conséquent à l'*acte*. (1).

L'être et l'acte sous l'affirmation. — 1° *La gradation de l'être.* – Sans doute, comme on l'a dit plus haut, « *simpliciter sunt, quae actu sunt* » (*S. th.* I. 14. 9, c); mais combien d'objets, qui tombent sous notre affirmation, ne « sont » pas purement et simplement, parce que l'acte s'y mêle de puissance et revêt de ce chef une infinie

(1) Nous avons conscience — et nous en sommes un peu confus — de ne faire, en tant de pages, que répéter, sous une forme de plus en plus contournée, cette vérité élémentaire: que notre intelligence est *abstractive et discursive*, non intuitive. Notre excuse, c'est que tant de philosophes, oubliant les conséquences de ce principe adopté par eux, ne parviennent pas, dans la justification de nos certitudes objectives, à se dégager de l'illusion d'une sorte d'intuitivité intellectuelle, de pénétration immédiate des essences, qui ressemble bien fort à l'évidence objective de l'ontologisme cartésien.

variété: « Ea quae non sunt actu, sunt *in potentia, vel* ipsius Dei, *vel* creaturae; *sive* in potentia activa, *sive* in passiva; *sive* in potentia opinandi, *vel* imaginandi, *vel* quocumque modo significandi » (*Ibid.*). Car il y a mille et une manières d'*être en puissance.* S. Thomas adopte la division et l'étagement de l'*ens* proposés par Aristote: « Autant de modes d'affirmation, autant de modes d'être »: « Quot modis *praedicatio* fit, tot modis *ens dicitur* » (*In V. Met.*, lect. 9. Cf. *S. th.* I. 5. 1, ad 1; 9. 2, ad 3, etc).

Parmi les principes généraux de *division de l'être,* deux seulement nous intéressent ici, parce qu'ils sont la source première d'où les autres dérivent:

1° L'être tombant sous nos affirmations peut se subdiviser en « être subjectif », pur « objet pensé » (*ratio objectiva, ratio intellecta, ens rationis, esse intentionale*), et en « être réel » (*ens reale*) — « ens... intra animam et extra animam », dit le titre de la Leçon 9 sur le livre V de la Métaphysique.

2° L'être peut s'étager selon *l'acte et la puissance:* « ens in potentia, ens in actu. »

S. Thomas nous montrera lui-même que le premier de ces deux principes de division se ramène au second. Mais, pour exposer clairement cette réduction, il nous faut relever d'abord d'une manière plus exacte le rapport de l'être à la puissance.

2° *Acte et puissance.* — On sait que la notion de puissance — dans la philosophie thomiste, qui précise, et même dépasse sur ce point, l'aristotélisme primitif — s'échelonne en deux degrés: un degré infime, la « matière première », ou la « subjectivité pure » (*primum subjectum*), élément potentiel des « essences composées » et principe radical de la quantité; un degré supérieur, universel, l' « essence » (soit simple, soit composée), pour autant qu'elle s'oppose à l'existence comme la puissance à l'acte.

Or, la « matière première », considérée en soi, isolément de toute forme, n'*est* pas (et ne constitue donc pas un objet légitime d'affirmation).

Sous des expressions diverses, S. Thomas répète cette thèse fondamentale: la matière n'existe pas par soi, elle ne possède ni intelligibilité, ni vérité, ni activité, ni bonté, ni rien qui puisse en faire un terme d'action: « Materia prima *non existit* in rerum natura per seipsam, cum non sit ens in actu, sed potentia tantum » (*S. th.* I. 7. 2, ad 3). « Materia secundum se, neque *esse* habet, neque *cognoscibilis* est » (*S. th.* I. 15. 3, ad 3). « Habet quidem materia [prima] ideam in Deo, non tamen aliam ab *idea compositi* » (*Ibid.*).

« Materia prima, sicut non est *ens* nisi in potentia, ita nec *bonum* nisi in potentia... Sed tamen aliquid participat de bono, scil. ipsum ordinem, vel aptitudinem ad bonum; et ideo non convenit sibi quod sit *appetibile,* sed quod appetat » (*S. th.* I. 5. 3, ad 3). « [Materia prima] magis est aliquid *concreatum* quam creatum » (*S. th.* 1. 7. 2, ad 3).

Et pourquoi, dans la matière, cette déficience d'être? Avant tout parce que la matière première est indéterminée et que la subsistance ontologique suppose l'entière détermination. Aussi bien, pour la même raison, S. Thomas refusera-t-il à la « forme » matérielle, substance incomplète, principe d'actuation de l'essence composée, le privilège déjà dénié à la matière: comme telle, isolément, la forme d'un composé n'*est* pas plus que la matière: « Formae non habent *esse,* sed composita habent esse per eas » (*S. th.* I. 65, 4, c). « Et ideo, cum fieri et creari non conveniat proprie nisi rei subsistenti... formarum non est *fieri,* neque *creari,* sed concreatas esse. Quod autem proprie fit ab agente naturali, est compositum » (*S. th.* I. 45, 8. c). Ni la matière, ni la forme ne méritent isolément les attributs de l'être: seul le « composé » c'est-à-dire l'unité complémentaire de la matière et de la forme, *est* véritablement, et peut *être connu* comme objet.

L'oubli de cette élémentaire vérité provoqua d'ailleurs, de tous temps, une pullulation fâcheuse de problèmes fictifs: opposition manichéenne du principe matériel à l'acte divin (*Qu. disp. De Potentia,* III. 1, ad 13 et alibi); latence et emboîtement des formes dans la matière (*S. th.* I. 45. 8); origine séparée ou création directe des formes corporelles (*S. th.* loc. cit. et I. 65, 4); préexistence temporelle d'une « matière informe » (*S. th.* I. 66. 1.) et ainsi de suite. Aucun de ces problèmes ne se serait posé, si l'on eût pris garde à l'indétermination respective de la matière et de la forme matérielle.

Les deux éléments complémentaires de toute essence matérielle ne sont donc susceptibles de recevoir l'attribut d'être que par leur union. De l'essence seule, qu'elle soit simple ou composée, on affirme réellement qu'elle possède l'être. Notre connaissance de la matière ne peut donc représenter qu'une élaboration abstractive et secondaire de notre connaissance de l'essence même.

Ici nous attend une seconde thèse spécifiquement thomiste.

L'essence — soit simple, soit composée — subsiste-t-elle en tant qu'essence, ou bien par un acte distinct d'elle? Nous savons que S. Thomas prend décidément parti pour le deuxième membre de l'alternative.

D'un seul être il est permis d'affirmer que son essence et son

existence soient identiques: « Esse est actualitas omnis formae, vel naturae... Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam, quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam. Cum igitur in Deo nihil sit potentiale,.. sequitur quod non sit aliud in eo essentia quam suum esse. *Sua igitur essentia est suum esse* » (*S. th.* I. 3. 4, c; cf. alibi, vg. *Qu. disp. De Potentia,* VII, 2).

Par contre, tout être, en dehors de Dieu, est nécessairement mêlé de puissance; et l'élément potentiel qui y restreint l'acte d'être à telle ou telle espèce, répond à la définition d'une essence. L'essence finie est donc à l'être (ou à l'existence) dans le rapport de la puissance à l'acte; elle fournit à l'acte d'être un support prochain, qui est en même temps une délimitation spécifique.

Et cette potentialité de l'*essence* vis-à-vis de l'*esse* est vraie des essences simples aussi bien que des essences composées: « Licet in Angelo non sit compositio formae et materiae, est tamen in eo *actus et potentia.* Quod quidem manifestum potest esse ex consideratione rerum materialium, in quibus invenitur duplex compositio. Prima quidem *formae et materiae,* ex quibus constituitur natura aliqua. Natura autem sic composita *non est suum esse, sed esse est actus ejus.* Unde *ipsa natura comparatur ad suum esse sicut potentia ad actum.* Subtracta ergo materia, et posito quod ipsa forma subsistat non in materia, *adhuc remanet comparatio formae ad ipsum esse ut potentiae ad actum.* Et talis compositio intelligenda est in Angelis » (*S. th.* I. 50. 2, ad 3. Cf. *S. th.* I. 54. 3, c, et les références y indiquées dans le texte; *S. c. G.* II. 52 et 53, où la thèse ci-dessus est démontrée ex professo).

Aussi S. Thomas peut-il énoncer la thèse générale suivante: « Materia et forma dividunt substantiam materialem, *potentia autem et actus dividunt ens commune* » (*S. c. G.* II. 54) (1).

Mais s'il en est ainsi, si tout objet inférieur à Dieu est composé d'*esse* et d'essence dans le rapport de l'acte et de la puissance, il faut dire, au sens que les grandes métaphysiques attachèrent à cette expression, que l'intelligibilité propre de tout objet inférieur à Dieu, est celle d'un *Devenir,* synthèse d'acte et de puissance, et seule synthèse logiquement concevable d'être et non-être (2).

---

(1) « *Esse divinum,* quod est ejus substantia, *non est esse commune,* sed est esse distinctum a quolibet alio esse » (*Pot.* VII. 2, ad 4). Nous avons vu plus haut que l'Etre divin ne se rangeait sous aucun genre.

(2) En effet, une synthèse d'être et de néant serait une absurdité: le seul non-être compossible avec l'être, c'est le non-être relatif, la puissance, qui est « aptitude à être », « appel (indéterminé) d'être ».

Ces objets seront donc couverts par notre affirmation, ni plus ni moins que ne l'est un *Devenir*.

Mais le Devenir nous présente deux degrés: l'un expérimental, l'autre transcendantal; c'est-à-dire que le devenir nous est accessible dans l'objet:

1° Comme *mouvement* proprement dit — comme κίνησις ou comme μεταβολή (changement qualitatif dans la κίνησις): c'est le Devenir propre des objets sensibles, toujours compénétrés de spatialité. Ce « devenir », considéré en soi, comporterait un déroulement indéfini; indéfini à la façon de la « matière première ». Sous le devenir spatial et temporel de nos représentations, l'analyse réfléchie nous permet de reconnaître une μεταβολή pure, sans κίνησις, qui correspond à l'exercice immanent de nos facultés intentionnelles: devenir immatériel et instantané, κίνησις au sens large.

2° Comme *inachèvement* logique (ou *métaphysique*), en ce sens que l'objet en devenir ne se soutient pas, de soi, dans notre pensée, mais exige d'être intégré à une synthèse absolument parfaite, où il trouve l'appui dernier de sa cohésion interne — le principe suprême de cette synthèse (l'*analogum principale*) étant l'*Esse* subsistant, l'Idée absolue.

Aristote semble avoir entrevu, mais non poussé à fond la distinction de ces deux « devenir ». S. Thomas, grâce à une vue plus nette de l'unité complémentaire d'*esse* et d'essence, enracine, pour ainsi dire, la κίνησις elle-même dans une contingence métaphysique rigoureuse — « devenir » plus profond que le mouvement ou que le changement, dont il est une condition radicale de possibilité: « Solus Deus est omnino immutabilis; *omnis autem creatura aliquo modo est mutabilis*..... Sic igitur in omni creatura est potentia ad mutationem: vel secundum esse substantiale, sicut corpora corruptibilia: vel secundum esse locale tantum, sicut corpora caelestia (1); vel secundum ordinem ad finem et applicationem virtutis ad diversa, sicut in Angelis; et universaliter omnes creaturae communiter sunt *mutabiles secundum potentiam creantis*, in cujus potestate est esse et non-esse earum » (*S. th.* I. 9, 2, c, et parall.). « Omnes enim creaturae, antequam essent, non erant possibiles esse per aliquam potentiam creatam, cum nullum creatum sit aeternum, sed per solam potentiam divinam, in quantum Deus poterat eas in esse producere.

(1) S. Thomas suppose ici la théorie médiévale de l'incorruptibilité des corps célestes. Il est évident que cette application particulière n'a plus de raison d'être aujourd'hui.

Sicut autem ex voluntate Dei dependet quod res in esse producit, ita ex voluntate ejus dependet quod res in esse conservat; non enim aliter eas in esse conservat quam semper eis esse dando; unde si suam actionem eis subtraheret, omnia in nihilum redigerentur... Sicut in potentia creatoris fuit ut res essent, antequam essent in seipsis, ita in potentia creatoris est, postquam sunt in seipsis, ut non sint. Sic igitur per potentiam quae est in altero, sc. in Deo, sunt *mutabiles* » (*Ibid.* in corp. initio. Cf. *In XI Metaph.* lect. 9).

Tout « devenir transcendantal » — ou, pour employer la terminologie proprement scolastique, toute « contingence » métaphysique — implique, *de soi,* une indétermination foncière vis-à-vis de l'être, un inachèvement des conditions internes de possibilité: l'objet contingent, lorsqu'il est, pourrait ne pas être et lorsqu'il n'est pas, pourrait être: existant, il n'est pas simplement être, mais « tel » être; inexistant, il n'est pas simplement « néant », puisqu'il reste possible. Cet objet ne présente donc pas, par soi seul, à notre intelligence, les conditions logiques, soit d'une affirmation pleine, soit d'une négation pleine: il ne deviendrait complètement « affirmable » que dans une synthèse supérieure le rapportant à une condition absolue d'être, c'est-à-dire, le rapportant à ce sommet où l'essence rejoint l'existence, et le possible le nécessaire. Nous devrons étudier plus loin cette synthèse ultime postulée par tout Devenir.

Ne semble-t-il pas que le parallélisme, signalé plus haut, entre l'affirmation objective et l'actualité de l'objet, commence à se mieux dessiner? Chaque objet est affirmable selon le degré de sa participation à l'Acte pur, Subsistance parfaite: la « matière première » ne se glisse sous l'affirmation qu'à la faveur de la « forme », son acte; l'« essence » elle-même — forme simple, ou bien unité de matière et de forme — est encore en puissance à l'attribut d'existence actuelle, et ne réalise donc pas les conditions d'un objet d'affirmation se suffisant par lui seul; enfin, l'acte existentiel même de toute essence finie se révèle dans nos jugements comme un acte précaire et imparfait, s'éteignant dès qu'il est laissé à soi, et subsistant seulement en dépendance permanente d'une condition ontologique suprême, absolue, qui ne saurait être qu'« actualité pure ».

Nul doute par conséquent que, dans la pensée de S. Thomas, l'affirmation ne couvre chaque objet selon une *mesure définie* d'acte ou d'*esse,* c'est-à-dire (puisque l'affirmation du degré comme degré implique logiquement l'affirmation du *maximum*) (1) ne réfère implicitement cet objet à l'acte pur et plénier d'être.

(1) Voir *S. th.* I. 2. 3, quarta via: « *Magis et minus* dicuntur de diver-

3° *Pensée et réalité.* — Il reste pourtant une seconde division universelle de l'être — et donc aussi de l'affirmation objective — qui semble devoir frustrer le Réalisme métaphysique de tout le bénéfice des considérations qu'on vient de développer: l'être en effet, à tous ses degrés, peut encore, dira-t-on, se subdiviser en « être purement intentionnel » et en « être réel », peut encore s'affirmer « dans la seule pensée » ou « dans l'absolu ». De part et d'autre, semble-t-il, qu'il s'agisse d'un objet réel ou d'un objet idéal, l'affirmation se règle sur l'actualité de l'objet: mais alors, qui me dira si les étagements nécessaires de puissance et d'acte, que j'affirme, appartiennent uniquement à ma pensée ou se réalisent aussi, parallèlement, en dehors de ma pensée? En croyant toucher du réel dès que ma pensée conçoit nécessairement de l'acte, ne risqué-je pas de commettre le paralogisme même qui rend caduque la preuve ontologique de S. Anselme?

Ecartons d'abord une équivoque. Lorsque nous opposons ici « objet pensé » à « objet réel », il n'est évidemment pas question de dresser, en face de la réalité extérieure à nous, cette autre réalité qu'est le concept considéré comme qualité du sujet ontologique. L'« objet pensé » — *ens rationis* — désigne uniquement le « contenu objectif de la pensée », abstraction faite de son inhérence à un Moi substantiel: en tant qu'accident ou modalité de ce Moi, l'« objet pensé » ou le concept serait lui-même un « objet réel » — *ens reale.*

La question que nous voudrions poser est la suivante: la hiérarchie analogique de l'acte, impliquée dans l'affirmation plénière d'être, s'achève-t-elle nécessairement *hors* de notre pensée? ou bien peut-elle, au contraire, rencontrer sa clef de voûte logique, son sommet absolu, sa perfection idéale, *à l'intérieur* même de notre pensée?

La réponse motivée à cette question ne sera complète qu'au terme de notre examen de l'épistémologie thomiste. Nous pouvons cependant, d'ores et déjà, entrevoir chez Aristote et S. Thomas, les lignes générales d'une solution.

Parcourons les principales espèces de contenu objectif que présente notre pensée, et voyons à quelle condition elles sont affirmables *sub ratione entis.*

Dans notre pensée, se rencontrent d'abord des « concepts géné-

---

sis, secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod *maxime* est, etc... »

riques ». Ceux-ci, essentiellement indéterminés, demeurent, selon leur forme idéale même, inséparablement affectés du coefficient d'abstraction qui marqua leur origine: pour devenir susceptibles de l'affirmation d'être, ils « appellent », à tout le moins, une détermination spécifique. Le genre peut, sans doute, être représenté par un concept précisif distinct, mais non rapporté, isolément, à l'existence (soit actuelle, soit possible); il n'a pas d'*idée* propre: « Genera non possunt habere ideam aliam ab idea speciei, secundum quod idea significat exemplar: quia nunquam genus fit nisi in aliqua specie » (*S. th.* I. 15. 3, ad 4). La condition du « genre », dans le concept objectif, rappelle la condition de la matière première dans le composé substantiel.

Il en va de même des « concepts mathématiques » qui représentent seulement des aspects généraux d'objets concrets et matériels. Au regard de l'être, les concepts mathématiques gardent une indétermination radicale, qui empêche de « réaliser » comme telle leur forme universelle: « Dicendum quod mathematicae *non subsistunt separatae secundum esse;* quia si subsisterent, esset in eis bonum, sc. ipsum esse ipsorum; sunt autem mathematicae separatae secundum rationem tantum, prout abstrahuntur a motu et a materia... » (*S. th.* I. 5. 3, ad 4). Aussi les formes mathématiques ne sont-elles pas « entia simpliciter », mais seulement « entia secundum rationem »: elles ne suffisent pas à saturer l'affirmation objective sans le complément d'autres déterminations.

Au fond, nos concepts explicites soit de *genre,* soit de *grandeur mathématique* sont des concepts « secondaires ». Il faut en revenir toujours à la thèse essentielle de l'aristotélisme, celle qui centre toute notre connaissance du réel dans l'objet propre et primaire de notre intelligence discursive: « Intellectus humani proprium objectum est *quidditas rei materialis,* quae sub sensu et imaginatione cadit » (*S. th.* I. 85. 5, ad 3). Par le seul fait que notre intelligence n'est pas intuitive, il devient logiquement nécessaire que le premier objet affectant nos facultés intellectuelles soit un attribut quidditatif, abstrait sur des individus matériels, c'est-à-dire un *concept spécifique* (1). Et c'est donc dans nos concepts spécifiques, directs, nos seuls concepts primitifs, que devront se découvrir *tous* nos autres concepts objectifs; ceux-ci ne seront concepts objectifs,

(1) Pas nécessairement, nous nous permettons de le rappeler, une espèce complètement définie, « per genus et differentiam », mais un concept général *plus ou moins confus,* opposant l'espèce aux individus qui la partagent .

susceptibles de recevoir l'attribut d'être, que dans la mesure où l'indiquera leur appartenance ou leur relation à une appréhension spécifique originelle. Ce qui n'est pas contenu, d'une manière ou d'une autre, dans l'appréhension de l'objet propre et primaire de l'intelligence, n'est représenté d'aucune façon comme objet (1).

Le principe de la priorité psychologique de l'objet propre reçoit, dans l'œuvre de S. Thomas, plusieurs applications semblables à celle que nous en faisons ici. Par exemple, dans la question de savoir « utrum intellectus per prius intelligat indivisibile quam divisibile », la méthode de solution est esquissée comme suit: « Respondeo dicendum quod objectum intellectus nostri secundum praesentem statum est quidditas rei materialis, quam a phantasmatibus abstrahit... Et quia id quod est *primo et per se cognitum* a virtute cognoscitiva est proprium ejus objectum, considerari potest quo ordine indivisibile intelligatur a nobis, *ex ejus habitudine ad hujusmodi quidditatem* » (*S. th.* I. 85. 8, c.). Il faut d'ailleurs se garder, observe S. Thomas, de confondre la « priorité dans notre connaissance » avec la « priorité absolue »: « In accipiendo scientiam, non semper principia et elementa sunt priora » (*Ibid.* ad 1). Ou encore: « Non est necesse quod omne quod est principium cognoscendi sit principium essendi, ut Plato existimavit » (*S. th.* I. 85. 3, ad 4).

Nous retenons de ceci que les concepts génériques et les concepts de quantités, doivent pour s'objectiver, être intégrés à un concept spécifique.

Mais, le concept spécifique même, reste une « idée générale », un « universel » abstrait. Or, d'après Aristote (voir Cahier I, p. 45) comme d'après S. Thomas (2), aucun universel ne peut-être, *comme tel*, soit « subsistance », soit « essence première » (*πρώτη οὐσία*), car il demeure essentiellement « en puissance »: *τὸκαθόλου δυνάμει ἐστι.* Et nous avons constaté plus haut que toute quiddité abstraite est affectée d'une double indétermination: indétermination comme

(1) Sur ce point, Kant ne pense pas autrement que S. Thomas: l'objet d'expérience (le pendant de la « quidditas rei materialis ») est l'objet nécessaire et indiscutable de notre connaissance humaine: rien ne vaut spéculativement parlant et pour nous (« quoad nos »), que par rapport à cet objet. Tout le débat porte sur l'analyse de ce qui est logiquement implicite dans l'objet d'expérience.

(2) « Quod cognoscitur in communi tantum, non perfecte cognoscitur. Ignorantur enim ea quae sunt praecipua illius rei, sc. ultimae perfectiones, quibus perficitur proprium esse ejus. Unde tali cognitione magis cognoscitur res in potentia quam in actu » (*S. c. G.* I. 50. 4).

forme intelligible, insuffisamment *une* (ou comme essence, encore divisée de l'*esse*) — indétermination comme représentation matérielle déquantifiée, privée de tout « suppositum » particulier. Pour recevoir l'attribut d'être actuel, dans un jugement catégorique, la quiddité abstraite doit dépouiller cette double indétermination, c'est-à-dire: en tant que représentation abstraite, se « subjectiver » dans la matière concrète, « per conversionem ad phantasma », et en même temps, en tant que forme finie, trouver le complément de son unité intelligible dans sa dépendance intrinsèque par rapport à l'acte pur d'être. Or, à considérer ces deux termes: pure matière et Acte pur, requis pour toute réalisation actuelle de la quiddité, et sans lesquels, donc, elle ne serait pas même un objet possible ou *affirmable,* on constate, non sans surprise, qu'ils s'étendent tous deux *en dehors de la sphère purement conceptuelle,* en deçà ou au delà de toute « idée » de notre entendement.

En effet, la matière première, loin de constituer, dans notre connaissance, une représentation juxtaposée à d'autres représentations, une sorte de matière première idéale, marque réellement la limite *inférieure,* extramentale, de nos concepts, ou, si l'on veut, le point critique où expire, pour nous, l'ordre « intentionnel ». On ne se représente une pareille limite que dans la mesure où, physiquement, on en subit la contrainte. D'autre part, à la limite *supérieure* de nos concepts, l'Etre pur, unité suprême, ne peut davantage être « représenté » en nous par une forme idéale quelconque qui lui convienne en propre; pour poser la clef de voûte de notre pensée objective, nous devons donc franchir les limites de cette pensée même, et plonger dans le réel par un procédé qui utilise la représentation conceptuelle en la dépassant.

Dans le cadre d'une métaphysique franche de l'acte et de la puissance, on tiendra donc pour démontré, que tout concept abstrait, objectivé dans une affirmation d'être, a dû non seulement se concréter par référence à la matière, et déjà s'extérioriser ainsi par rapport à la pensée, mais surtout se subordonner, selon la relation d'analogie, à une condition existentielle supérieure et absolue, qui ne peut davantage demeurer interne à notre pensée, et même qui ne peut être que le sommet absolu du Réel, l'Acte pur. Le contenu affirmé ou affirmable de notre conscience ne se suffit donc pas, logiquement, comme représentation pure, comme « idéal » opposé à du « réel ». L'affirmation d'être, qui déjà, quant à sa matière primitive, est amorcée en nous par une *invasion de réel concret,* se poursuit et s'achève (dans l'implicite vécu) par la *position absolue*

du Réel transcendant: passivité initiale, position terminale, tout notre savoir formel devient « inobjectif » et inconsistant s'il ne se rattache à ces deux extrêmes.

Qu'on nous comprenne bien, cependant: lorsque nous dégageons les conditions logiques et psychologiques de toute affirmation objective, nous ne prétendons pas que celle-ci, pour être possible, ni même pour devenir évidente, exige une référence *explicite* soit à la matière concrète, soit à l'Acte pur d'être. Non, nous pouvons incontestablement, sans prendre conscience de cette référence vécue et logiquement postulée, considérer en soi et discerner entre eux les objets directs de nos concepts. Notre pensée, si avide qu'elle soit d'unité, est fragmentaire. Si déjà nous réduisons en plusieurs idées « distinctes », malgré l'indivisibilité évidente du « suppositum », les attributs métaphysiques de l'unique sujet Socrate (*Verit.* III. 5, c.; et 8, ad 2), faut-il s'étonner que nous contemplions souvent les choses d'ici-bas en elles-mêmes et pour elles-mêmes, sans nous élever jusqu'à l'idée claire de l'Etre absolu, principe de leur intelligibilité (*S. th.* I. 2. 1)? Ce pouvoir malheureux de fragmenter l'unité, de considérer les effets sans leurs causes, bref de disjoindre ce qui naturellement est uni, tient à l'impuissance de notre esprit, dépourvu d'intuition propre: nous sommes des « abstractifs » et des « discursifs », trop prompts à oublier les conditions restrictives qui grèvent toute abstraction, et trop lents, dans le « discours », à remonter la série des conditions à priori qui commandent chaque idée. Nous nous créons de la sorte une foule de problèmes illusoires. Si nous pouvions embrasser d'un seul regard les conditions logiques et ontologiques du réel, nous verrions clairement et constamment que tout « abstrait » est secondaire, c'est-à-dire n'est, originellement, que la forme immatérielle de notre perception d'individus concrets; nous verrions aussi que le pur « pensé », fût-ce l'existence *idéale,* n'est encore, en nous, que du « possible », et que la connaissance du « possible », n'est nullement une étape nécessaire vers la connaissance de l'« existant »: que, bien au contraire, le « possible » nous est donné primitivement dans l'« existant ». Enfin, nous verrions que l'« existant » même n'est « intelligiblement » connaissable que par son rapport vécu à l'acte absolu d'être. Pour apercevoir cet enchaînement implicite de conditions, latentes sous toute attribution d'être, nous devons user d'analyse réfléchie et d'effort dialectique.

Ne semble-t-il pas que nous voilà revenus à la théorie cartésienne de l'idée claire et distincte (Descartes) ou de l'idée adéquate

(Spinoza)? L'idée *claire et distincte* porte garantie d'objectivité, l'idée *adéquate* implique réalité, disaient ces philosophes. Car une idée n'est totalement « distincte » et n'est « adéquate » que lorsqu'elle sature toutes les affinités naturelles de la raison. Et elle atteint alors l'Absolu (voir Cahier II, pp. 47-48; 69-70). En ce sens, le rationalisme cartésien, surtout sous sa forme spinosiste, serait-il donc proche voisin du rationalisme aristotélicien-thomiste?

Malgré leur acceptation commune du principe d'intelligibilité (ou de rationalité) des objets affirmables, une divergence radicale subsiste entre l'aristotélisme et le rationalisme moderne. Et cette divergence met en relief, une fois de plus, la difficulté si particulière que nous oppose, en épistémologie, la connaissance d'un objet transcendant (1).

Car, enfin, dira le rationaliste, pour élever l'édifice rationnel jusqu'à ce sommet nécessaire qu'est l'Infini, ou l'Etre parfait, ou l'Acte pur, ne faut-il pas posséder, de cet élément suprême, sinon une véritable intuition, du moins une image spéculaire fidèle, un concept homogène aux concepts subordonnés dont il doit assurer la cohérence? La clef de voûte de la connaissance ne peut tout de même pas être un Inconnaissable.

Mais d'autre part, observerons-nous à notre tour — sans compter que la métaphysique rationaliste, en stricte logique, conduit au panthéisme immanent et ne résiste pas à la Critique kantienne — nous savons que l'Acte pur n'est pensable que dans l'« au delà » de notre pensée (*Pot. VII.* 5, c et ad 14). Aucun de nos concepts ne le représente tel qu'il est. Et nous nous heurtons, une fois de plus, au mystère opaque d'une Réalité, *posée* dans toutes nos affirmations objectives, sans y être *représentée* par aucune forme qui lui convienne en propre.

Dans ce long paragraphe, nous voudrions, par manière de résumé, souligner avant tout la constatation suivante: que l'affirmation objective, si elle est indifféremment applicable à toutes les essences finies, n'en exigeant aucune et n'en excluant aucune, obéit toutefois, en tant qu'elle exprime *le degré d'actualité* des objets, à une loi de progression rigoureuse. En effet, affirmer la matière

---

(1) Une divergence tout aussi radicale — et corrélative — existe quant au mode de notre connaissance de la *matière première*. Pour un rationaliste, celle-ci doit rentrer, bon gré mal gré, parmi nos « intelligibles ». On reconnaît le principe premier de la thèse spinosienne de « l'étendue, attribut divin » (Voir Cahier II, p. 4, note; — p. 61 ; — pp. 77 et suiv.).

• (ce qui ne nous est possible qu'en vertu de notre participation physique à celle-ci), c'est en même temps affirmer la forme, acte de la matière; affirmer l'essence, c'est indirectement affirmer l'*esse,* acte de l'essence; affirmer l'*esse* fini, acte limité, c'est affirmer implicitement l'Etre pur, perfection nécessaire de l'acte; affirmer l'Acte pur comme condition rationnelle suprême, comme Idéal par excellence, c'est logiquement affirmer l'Acte pur comme Réalité absolue, car un Acte pur *idéal,* qui ne serait pas posé comme un Acte pur *réel,* ce serait une puissance d'actuation déclarée sommet de l'acte. Toute affirmation qui s'immobiliserait à l'un des échelons inférieurs d'actualité, entrerait donc en conflit avec le contenu affirmé, et se ruinerait elle-même. Sur la ligne montante de l'acte, une loi dialectique transcendantale (1), loi de nature, sanctionnée par la menace toujours imminente de l'incohérence logique, marque d'avance, jusqu'à la dernière (qui n'est plus représentable en concepts), les grandes étapes de l'affirmation objective.

§ 3. — *L'affirmation, substitut dynamique de l'intuition intellectuelle.*

Intériorité et objectivité. — Toute connaissance étant une opération immanente, les conditions qui déterminent prochainement, pour la conscience du sujet, la valeur objective ou subjective de sa connaissance doivent se rencontrer *dans* le sujet même; celles qui demeureraient totalement extrinsèques au sujet seraient inexistantes au regard de la conscience. Un objet est connu selon le mode et la mesure de son « intériorité » dans un sujet. C'est la doctrine même de S. Thomas (voir ci-dessus Livre II, Section II, chap. I).

« Licet in operationibus quae transeunt in exteriorem effectum objectum operationis, quod significatur ut terminus, sit aliquid extra operantem, tamen, in operationibus quae sunt in operante [dans les actions immanentes], *objectum quod significatur ut terminus operationis est in ipso operante; et secundum quod est in eo, sic est operatio in actu.* Unde dicitur in lib. 3 De Anima... quod sensibile in actu est sensus in actu, et intelligibile in actu est in-

(1) C'est-à-dire, au sens scolastique de ce terme: exprimant des « relations transcendantales ». Ce sens du mot « transcendantal » n'est, ni totalement identique, ni totalement opposé au sens « kantien » du même vocable: nous nous en expliquons ailleurs.

tellectus in actu. *Ex hoc* enim aliquid in actu sentimus, vel intelligimus, quod, intellectus noster vel sensus *informatur actu* per speciem [objecti] sensibilis vel *intelligibilis* » (*S. th.* I. 14. 2, c.).

L'objet n'est « connu » — ne devient *sensibile vel intelligibile in actu* — qu'en devenant, sinon par soi-même du moins par la *species* qui le représente, le principe formel de l'acte cognitif:

« Et ita se habet objectum, unitum potentiae [cognoscitivae] ad hujusmodi actionem [immanentem], sicut *forma* quae est principium actionis in aliis agentibus: sicut enim calor est principium formale calefactionis in igne, ita species rei visae est principium formale visionis in oculo » (*S. th.* I. 56. 1, c.). « Similitudo naturae non est ratio sufficiens ad cognitionem... sed requiritur ad cognoscendum ut similitudo rei cognitae sit *in cognoscente, quasi quaedam forma ipsius* » (*S. th.* I. 88. 1, ad 2. Cf. *Ibid.* ad 1 et I. 89, 2, c. Vide *S. c. G.* I. 53).

Dégradation de l'« intériorité » de l'objet dans l'échelle descendante des intelligences. — L'axiome général d'« immanence » ou d'« intériorité », que nous rappelons ici, reçoit des applications diverses en diverses catégories de sujets connaissants.

Un sujet qui serait à la fois le prototype et le producteur des choses, selon l'amplitude entière de leur être, posséderait en soi, éminemment, la totalité des déterminations objectives existantes et possibles; il connaîtrait *tout* en se connaissant *soi-même*. Une telle plénitude de connaissance ne saurait appartenir qu'à une Actualité pure, car seul l'Acte pur enveloppe et domine l'infinie extension du « possible ». En Dieu seul, par conséquent, les objets connus ont leur pleine intériorité: l'intériorité de l'effet dans sa cause adéquate. Car l'intelligence divine est la mesure adéquate des choses, selon leur essence aussi bien que selon leur existence: « Intellectus divinus est mensurans, non mensuratus » (*Verit.* I. 2, c. Cf. *S. c. G.* I. 44, 53, 57; *Verit.* II. 7, c.).

La connaissance divine réalise ainsi le type parfait de l'*intuition,* créatrice de son objet. Si l'on veut, dans cet acte infiniment simple, distinguer des aspects partiels, on peut dire que la forme des choses est préfigurée dans l'intelligence divine, et que l'existence des choses est prédéterminée dans la volonté divine. Mais ce sont là modes analogiques d'expression: « Intellectus divinus nulla alia specie intelligit quam essentia sua » (*S. c. G.* I. 53). Et cette essence divine n'est autre que l'Acte pur d'être, pure Idée subsistante: « *Intelligere* Dei est divina essentia; et divinum *esse* est ipse Deus; nam Deus est sua essentia et suum esse » (*S. c. G.* I. 45. 1).

Mais, dès que nous descendons à l'intelligence finie, l'objet externe (1) cesse d'être connu dans et par l'essence même du sujet connaissant. Dès lors donc, un certain degré de « puissance passive » s'est glissé dans l'intelligence, qui doit *recevoir* des principes intentionnels de connaissance objective, des « species ». A vrai dire, chez les anges, formes subsistantes (2), cette potentialité est saturée du dedans, par des principes innés d'appréhension objective, participation naturelle aux idées divines productrices des choses. S. Thomas analyse, dans son Angélologie, les possibilités d'intellection qui conviendraient aux esprits purs (Cf. *S. th.* I. quaest. 50 et suiv.). Elles comportent, en toute hypothèse, le « mode intuitif », c'est-à-dire la présence à priori, dans le sujet lui-même, de tous les principes constitutifs de sa connaissance de l'objet: forme et contenu. Intuition imparfaite toutefois, car n'étant plus créatrice d'objet, mais seulement participée du Créateur, elle ne peut avoir, intensivement ni extensivement, la valeur totalement « compréhensive » de l'intuition divine.

Du moins, l'intelligence angélique — bien que soumise à un certain « ordre successif » d'opérations — ne traverse-t-elle point des alternances d'activité et de repos: « Angelus *semper est actu intelligens,* non quandoque actu et quandoque potentia, sicut nos » (*S. th.* I. 50, 1, ad 2). Ne devant point passer de la puissance à l'acte, elle saisit son objet d'un coup d'œil, sans discours ni mouvement (Cf. *S. th.* I. 58, 3, 4): « Differt apprehensio angeli ab apprehensione hominis in hoc quod angelus *apprehendit immobiliter* per intellectum » (*S. th.* I. 64. 2, c.). Dépendante de Dieu, dont elle tient ses principes de connaissance, elle n'est pas physiquement « passive » vis-à-vis d'objets extérieurs: et si elle ne produit pas réellement ceux-ci, du moins, en vertu de ses « species innées », les *mesure-t-elle* théoriquement, sans leur emprunter quoi que ce soit.

Descendons d'un degré encore dans l'échelle des intelligences. L'intelligence humaine, qui occupe le dernier échelon, non seulement n'est pas actualité pure, mais n'est pas même — en tant que connaissante — une puissance toujours en acte, comme l'intelligence angélique: nos intellections s'échappent par intermittences,

(1) Rappelons qu'il s'agit ici de la connaissance *des objets,* et non de la connaissance intuitive *de soi.*

(2) Le philosophe comme philosophe ne peut démontrer l'existence de « purs esprits » inférieurs à Dieu: elle reste pour lui une hypothèse plus ou moins plausible; mais rien ne l'empêche de considérer les conséquences logiques de cette hypothèse.

sur le rythme de la sensibilité (voir ci-dessus, Livre II, Section II, chap. 5, § 1, b).

Nous chercherons à définir plus loin, ce qui persiste, dans notre intelligence, de la participation connaturelle qu'ont tous les esprits aux idées créatrices. En tout cas, cette participation ne suffit pas à produire en nous des « objets », et il faut bien ici qu'une action externe supplée à l'insuffisance des déterminations internes: l'intériorité de l'objet au sujet a diminué donc, à proportion que baissait l'excellence du sujet connaissant, c'est-à-dire à proportion que baissait la valeur pénétrante de la connaissance.

S. Thomas marque, en plusieurs passages, cette dégradation parallèle; nous n'en citerons qu'un seul: « Intellectus habet operationem circa ens in universali. Considerari ergo potest utrum intellectus sit in actu, vel potentia, ex hoc quod consideratur quomodo intellectus se habeat ad ens universale. Invenitur enim aliquis intellectus qui ad ens universale se habet sicut actus totius entis, et talis est intellectus divinus, qui est Dei essentia, in qua originaliter et virtualiter totum ens praeexistit sicut in *prima causa;* et ideo intellectus divinus non est in potentia, sed est *actus purus*. Nullus autem intellectus creatus potest se habere ut actus respectu totius entis universalis, quia sic oporteret quod esset ens infinitum; unde omnis intellectus creatus, per hoc ipsum quod est, non est actus omnium intelligibilium, sed comparatur ad ipsa intelligibilia sicut *potentia ad actum*. Potentia autem dupliciter se habet ad actum. Est enim quaedam potentia quae *semper est perfecta per actum*...; quaedam autem potentia est quae non semper est in actu, sed *de potentia procedit in actum*... Intellectus igitur *angelicus* semper est in actu suorum intelligibilium... Intellectus autem *humanus*, qui est infimus in ordine intellectuum..., est in potentia respectu intelligibilium, et in principio est sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum, ut Philosophus dicit » (*S. th.* I. 79. 2, c. Cf. *Qu. disp. De Anima,* art. 7, c.; *Comment. III. De Anima,* lect. 7-9, etc...).

Que l'intelligence humaine soit affectée de « passivité » — qu'elle soit une « potentia passiva », relativement du moins à *certains* objets — cela résulte à l'évidence du flux même de nos intellections, qui viennent, les unes après les autres, poindre au seuil de la conscience, émerger en pleine lumière et puis s'effacer dans la pénombre. Mais la « passivité » de notre intelligence s'étend-elle à *tous* les objets absolument? N'avons-nous aucune « intuition intellectuelle »?

Aucune, répond le thomisme (1), en barrant devant nous toutes les issues possibles vers un mode quelconque d'intuition essentielle.

Nous ne possédons pas d'idées innées: S. Thomas constate le fait et prouve la nécessité de cette carence dans un esprit, forme d'un corps. (Cf. *S. th.* I. 84, 3).

Nous ne percevons pas directement, en elles-mêmes, des formes ou des idées subsistantes, types exemplaires de réalités inférieures (*Ibid.* art. 4): le monde immatériel ne se révèle qu'à travers l'analogie de la matière.

Et même, quoique notre intelligence « participe à la lumière incréée » (« quaedam participata similitudo luminis increati » *S. th.* I. 84. 5, c), elle ne jouit en aucune façon ni à aucun degré de cette « vision objective en Dieu », de cette intuition de la forme intelligible « in rationibus aeternis », que Malebranche, puis les Ontologistes du XIX[e] s. s'efforcèrent de remettre en faveur. Dès le XIII[e] s. S. Thomas s'élève contre cette interprétation trop platonisante de quelques textes augustiniens. (*Ibid.* art. 5).

Déduction du mode propre d'activité d'une intelligence non-intuitive. — Décidément l'intelligence humaine n'est pas intuitive. Quel est alors son mode propre d'activité?

Nous avons montré plus haut (p. 81) comment S. Thomas le déduit à priori (Cf. *S. th.* I. 55, 2, ad 2; 76, 5, c; 89, 7, c; etc.). Rappelons les grandes lignes de cette déduction.

Une faculté non-intuitive, ne possédant pas en soi, par nature ou de naissance, tous les éléments objectifs de son activité cognitive, doit emprunter, en dehors d'elle, le complément qui lui manque: elle doit « recevoir » extrinsèquement des déterminations objectives.

Or, recevoir extrinsèquement des déterminations objectives, être impressionné du dehors et réagir seulement sous la dépendance immédiate de cette impression subie, c'est le propre d'une « sensibilité ». Et, en cela même, une sensibilité ne peut être que *matérielle,* « corporelle », car la réception externe d'une impression, suppose, entre l'agent et le patient, une communauté « potentielle »: la continuité de la matière et de la quantité.

Mais d'autre part, une faculté spirituelle, si modeste que soit

---

(1) Il s'agit évidemment de la *connaissance directe,* non de la réflexion. La réflexion complète du sujet intellectif sur ses propres opérations est d'ordre intuitif.

son rang, ne saurait présenter les attributs matériels, « corporels », d'une sensibilité. Or, notre faculté des concepts, faculté de l' « universel », est bien, sans conteste, une faculté spirituelle: son opération propre la hausse nettement au-dessus de la matière et de la quantité concrètes. Comment concilier, dans l'unité d'une même conscience, la spiritualité (spontanéité intellectuelle) avec la passivité matérielle (réceptivité sensible)?

La théorie de l'intellect-agent (cf. ci-dessus, Section II, ch. 3), expose la seule conciliation possible de ces deux attributs: il faut, sans doute, conserver à l'intelligence immatérielle sa *spontanéité,* mais, en même temps, lui coordonner une *faculté réceptrice,* sensible et matérielle: la faculté intellectuelle devra, par nécessité de nature, accorder son activité immanente sur les caractères formels de l'activité sensible, ce qui n'est concevable que dans l'unité substantielle stricte d'un sujet sensitivo-rationnel.

La thèse fondamentale de l'anthropologie thomiste — l'unité substantielle du composé humain — exprime donc le présupposé métaphysique de la seule solution psychologique que comporte le problème de nos intellections. Voici cette solution résumée dans les termes mêmes de S. Thomas:

« [Anima humana] quae in eis [substantiis immaterialibus] tenet ultimum gradum... in sui natura non habet perfectiones intelligibiles [elle n'est pas intuitive], sed est in potentia ad intelligibilia, sicut materia prima ad formas sensibiles [elle est une puissance passive]: unde ad propriam operationem indiget ut fiat in actu formarum intelligibilium, acquirendo eas per sensitivas potentias a rebus exterioribus [elle requiert le concours d'une sensibilité]: et cum operatio sensus sit per organum corporale, ex ipsa conditione suae naturae competit ei [animae humanae] quod *corpori uniatur,* et quod sit pars speciei humanae non habens in se speciem completam [la sensibilité étant, et devant être, une faculté organique, son concours ne peut être assuré à l'âme que par l'union substantielle de celle-ci à un corps] ». (*Qu. disp. De anima* 7, c. Cf. *S. th.* I. 85. 1; 75. 2; 76. 5; 76. 6; 77. 5; 77. 6, 8; *Qu. disp. De spirit. creat.* III, etc.).

Intuition intellectuelle et affirmation objective. — Nous pouvons, à présent, instituer entre l'intuition intellectuelle et notre intellection objective une comparaison plus précise.

Notre intelligence a, certes, puisqu'elle l'exerce, le pouvoir de passer à son acte dernier, la connaissance objective: « ab esse ad posse valet illatio ».

Mais elle exerce ce pouvoir sous la dépendance de conditions partie *intérieures,* partie *extérieures.*

Intérieures, disons-nous. Lorsque S. Thomas, après Aristote, appelle notre entendement une « tabula rasa, in qua nihil est scriptum », il veut faire entendre qu'elle ne porte en elle, par nature, aucune de ces déterminations différentielles (*essences*), qui constituent formellement et distinguent entre eux les « objets » de notre pensée. Mais il ne prétend pas nier — loin de là — que les principes transcendantaux, applicables à tout objet indistinctement, et présents seulement « en puissance » dans les apports de la sensibilité, ne viennent en acte, au sein du concept, par l'emprise active d'un à priori de l'intelligence. Nous avons rappelé déjà (pp. 58-59, 153-155) — et nous devrons les rappeler encore, dans un contexte de plus en plus précis (voir Section III, chap. 4, § 4) — ces formules significatives, chères au Maître incontesté de l'aristotélisme médiéval: « Inest unicuique homini quoddam principium scientiae, sc. lumen intellectus agentis, per quod cognoscuntur statim a principio *naturaliter* quaedam universalia principia scientiarum » (*S. th.* I. 117. 1, c). « In lumine intellectus agentis nobis est quodammodo omnis scientia *originaliter indita,* mediantibus universalibus conceptionibus » (*Verit.* X. 6. c. Cf. *In II De anima,* lect. 10).

Notre intelligence possède donc, par nature, les principes transcendantaux qui permettent de reconstruire une unité « intelligible en acte » sur le modèle d'une représentation concrète, qui n'est intelligible qu'en puissance. Ce qui revient à dire, dans la terminologie moderne, qu'elle renferme une « condition synthétique à priori », inquantitative et métasensible, n'entrant en jeu toutefois qu'à la faveur d'une coopération actuelle de la sensibilité. La coopération sensible complète *matériellement* les déterminations transcendantales, innées à l'intelligence, leur permettant ainsi de s'exprimer dans des représentations objectives (1).

De l'intériorité intuitive, parfaite, propre à l'Acte pur, l'intelligence humaine garde donc tout au plus l'innéité non pas d'*idées,* même purement virtuelles, mais d'un *mode transcendantal* d'unité « appelant » une matière où s'appliquer. En d'autres termes, l'in-

(1) Est-il besoin de répéter que ces déterminations « transcendantales » (à priori) ne sont absolument pas des « idées innées » au sens cartésien, mais seulement des exigences naturelles, répondant, du côté de la faculté, à l' « objet formel » de celle-ci, et présupposant donc, pour entrer en exercice sur des données extérieures, une *aptitude formelle* correspondante dans ces données.

telligence humaine, en possession naturelle, « privative » si l'on peut s'exprimer ainsi, mais non « objective », du type de l'être, est limitée extrinsèquement par des « choses en soi » (*res*), dont elle doit, pour passer à l'acte objectif, s'assimiler, par l'intermédiaire des sens, les apports successifs: « Inferiores substantiae intellectivae, scilicet animae humanae, habent potentiam intellectivam *non completam naturaliter,* sed completur in eis successive, per hoc quod accipiunt species intelligibiles *a rebus* » (*S. th.* I. 55. 2, c) (1).

Il est manifeste qu'aucune des données matérielles, originaires de la « chose en soi », n'*égale* la « puissance » de l'intelligence: à vrai dire, leur accumulation *tend* à combler l'abîme qui sépare la puissance intellectuelle de l'acte cognitif pleinement saturant; mais comme cette « puissance » a toute la capacité objective de l'être, son actuation pleine, par le moyen de données matérielles, apparaît une inaccessible *limite*... Ce qui veut dire que jamais l'unité transcendantale, innée à notre intelligence comme disposition fonctionnelle, ne s'objectivera totalement dans nos concepts...

En deçà de cette limite idéale et chimérique, nous ne pouvons donc rencontrer en nous que des concepts boiteux, inachevés, dont l'exigence d'unité est trop large pour leur « matière ». L'intelligence en les produisant ne va pas au bout de sa puissance.

Qu'est-ce alors qui nous permet, néanmoins, de les « objectiver » catégoriquement, et de les rattacher, dans nos jugements, à l'absolu de l'être, comme s'ils intervenaient, à leur place respective, au sein d'une intuition intellectuelle totalisante? Quel élément, ou quelle activité, supplée ici la fonction de l'intuition absente?

La réponse tient en deux mots:

1. *Psychologiquement* parlant, cette suppléance est exercée par l'affirmation. Nous en avons fait, plus haut, la preuve *à posteriori* et par exclusion. (Voir Livre II, Section II, chap. 5, § 4, p. 221).

2. A priori et *déductivement,* nous pouvons établir que le rôle objectif de l'affirmation, suppléant l'intuition intellectuelle, est *nécessaire dans toute connaissance non-intuitive.*

Cette déduction, au moyen d'éléments empruntés à S. Thomas, remplira les quatre chapitres suivants.

---

(1) On se souviendra que la « chose en soi », chez Kant, ne signifie pas une « réalité ontologique définie », un « noumène positif », mais seulement la « limite réelle du phénomène ». Pour nous, dans le cadre métaphysique déjà posé, les « choses en soi », agents naturels qui meuvent nos sens externes, prennent le caractère de réalités nouménales.

CHAPITRE 2.

E RÉALISME DANS LE FINALISME : ÉTAT DU PROBLÈME.

Nous voici arrivés à la dernière étape du raisonnement épistémologique que nous nous efforcions de découvrir sous les formules traditionnelles du thomisme. Déjà, il est vrai (nous le rappellerons d'une manière précise un peu plus loin) nous avons préparé cette étape par des constatations empruntées soit à la psychologie de l'affirmation, soit à l'étagement logique des objets affirmables. Telles quelles, ces considérations préliminaires, si elles eurent le grand avantage de nous documenter sur la pensée de S. Thomas, ne présentent pas encore l'ordonnance rigoureuse d'une preuve critique: elles appellent une mise en œuvre, et d'ailleurs aussi des compléments. Que nous reste-t-il exactement à démontrer? Que toute énonciation, pour être objective (dans sa forme même d'énonciation) doit contenir l'affirmation implicite d'une *réalité absolue déterminée,* en d'autre termes, que l'*absolu nouménal* entre dans les présupposés logiques de l'objet comme tel. Or, si nous pouvions établir que le donné de la connaissance ne s'objective devant notre pensée qu'en prenant implicitement (« exercite ») la valeur d'une *fin,* notre thèse ne serait plus tellement difficile à prouver; car l'ordre des fins — l'ordre « pratique » — est *absolu,* non-phénoménal, et s'objectiver comme fin, c'est nécessairement aussi s'objectiver dans l'absolu selon une forme *définie.* Il suffirait alors, pour achever notre preuve générale, de mettre bien au point l'idée traditionnelle, peu exploitée, de l'interpénétration nécessaire entre l'ordre pratique et l'ordre théorique, et de montrer sous quelles conditions cette compénétration n'altérerait en rien la valeur *spéculative* des évidences rationnelles.

Remarque préalable. — Nous ne nous dissimulons pas qu'un petit nombre de lecteurs, habitués à dresser une cloison étanche entre finalité et spéculation, auront quelque peine à entrer suffisamment dans notre pensée pour la bien entendre. Désirant prévenir, autant que possible, tout malentendu, nous les prierions de vouloir bien,

en nous lisant, se souvenir des points suivants, sur lesquels nous sommes, vraisemblablement, d'accord avec eux:

1° De soi, l'intelligence — « ut est res quaedam », comme dit S. Thomas — possède une finalité interne (Voir plus haut, Section II, chap. 5, note 8) et tend *réellement* vers son Bien, qui est la possession « intentionnelle » de l'Etre, disons d'un mot: le Vrai.

2° La finalité interne d'agents immatériels est, et *ne peut être, qu'une finalité intentionnelle:* c'est la finalité qui répond à la puissance d'enrichissement de la forme comme forme. Le mot: « intentionnel », désigne la propriété de toute perfection formelle qui survient à un sujet déjà pleinement constitué dans son être *naturel* (c'est-à-dire à un sujet déjà constitué en acte second quant à sa subsistance propre, selon son essence et selon ses puissances). « Intentionnel », dans la terminologie de S. Thomas, s'oppose donc à « naturel », mais non à « ontologique » ou à « réel ».

Une même forme peut d'ailleurs être à la fois naturelle et intentionnelle (par exemple: les formes subsistantes, séparées, qui sont actuellement intelligibles à elles-mêmes). Et en tout cas, répétons-le, une forme simplement intentionnelle, c'est-à-dire intentionnelle sans être « naturelle » (*species*), ne laisse pas que d'être, en tant qu'intentionnelle, une perfection réelle du sujet qui la possède, un accident réel de ce sujet, l'acte d'une puissance réelle, le terme réel d'une tendance antécédente et la spécification réelle d'une tendance conséquente. Ou encore: le but dernier de l'activité créée la plus élevée qui soit, celle d'un agent intellectif, appartient éminemment à l'ordre intentionnel. Cet ordre constitue donc un aspect — et non le moindre — de l'*ordre ontologique.* Même, là où l'ordre ontologique atteint sa perfection, le réel et l'intentionnel coïncident totalement: l'essence de Dieu est identiquement Actualité pure et Pensée subsistante.

3° Aussi ne devra-t-on pas s'étonner de nous voir appliquer — à la suite de S. Thomas, d'ailleurs — les axiomes généraux de la causalité ontologique à des réalités intentionnelles, comme sont les *species*, « cognoscibles en acte » et immanentes au sujet.

4° Qu'il soit donc bien entendu, entre notre lecteur et nous, qu'en parlant de la finalité interne de l'intelligence, nous aurons toujours en vue, non une tendance ordonnée, de soi, à la production ou à la modification d'une « nature » (d'un *esse naturale*), mais une tendance ordonnée, de soi, à la perfection purement intentionnelle d'un sujet déjà en acte comme « nature ».

On conclura sans doute de ces remarques, que le réalisme thomiste, tel que nous le comprenons, est essentiellement idéaliste, et que l'opposition de la Nature et de l'Idée y doit apparaître toujours une dégradation du Réel. Nous en convenons volontiers. Mais cette alliance du Réalisme et de l'Idéalisme constitue justement un des traits les plus larges et les plus profonds de celles des doctrines scolastiques qui demeurèrent indemnes du virus nominaliste.

Nous avions déjà dit tout cela — équivalemment — dans le chapitre consacré à l'*ontologie de la connaissance* (ci-dessus, Livre II, Section II, chap. 1, § 2).

Etat de notre problème. — Avant d'étudier, chez S. Thomas, l'ultime terme moyen de notre raisonnement: la finalité de l'intelligence, rappelons quelques conclusions précédemment acquises.

On a montré ci-dessus:

1. Que le « donné », représenté en nous, se constituait en « objet » devant notre esprit, grâce à l'*affirmation* judicative, à la *compositio aut divisio* (voir Livre II, sect. II, chap. 1, § 3, et chap. 5, § 2 et 3).

2. Que l'affirmation est un acte intellectuel exprimant, dans l'assimilation d'un donné particulier, le repos de la *tendance soit naturelle soit élicite du sujet intelligent* vers sa fin (voir Livre II, sect. II, chap. 5, § 4).

D'où il s'ensuit de deux choses l'une: ou bien le donné sature, par soi seul, cette finalité; ou bien, demeurant inadéquat à celle-ci, il ne la peut mettre en repos, par rapport à lui, que dans la mesure où il se subordonne à un objet plus compréhensif, saturant. On pressent l'importance qu'il y aura, au point de vue de notre étude, à analyser la finalité de l'intelligence humaine et à mesurer l'ampleur de son objet dernier et adéquat.

3. Que l'objet adéquat de nos affirmations s'étend au delà de toute représentation conceptuelle, au delà de tout contenu pouvant affecter *statiquement* notre intelligence (voir Livre II, section II, chap. 4, 5; section III, chap. 1). Puisque néanmoins l'objet universel de l'affirmation doit être imprimé d'une manière quelconque dans notre intelligence, il faut bien que ce soit sous un mode *dynamique*, comme une fin anticipée dans une tendance. De ce chef encore, l'examen de la finalité intellectuelle s'impose à nous.

4. Enfin, nous venons de constater, dans le chapitre précédent (Livre II, section III, chap. 1, § 3), que l'affirmation judicative *supplée* à sa manière la fonction objective de l'*intuition intellec-*

tuelle. Dans l'intuition intellectuelle, le sujet précontient toutes les déterminations de l'objet connu et s'oppose celui-ci comme un principe efficient ou un principe exemplaire s'oppose son effet.

Mais une intelligence non-intuitive, qui ne possède point à priori cette plénitude de déterminations, est astreinte à passer *progressivement* de la puissance à l'acte. L'affirmation s'y intercale, comme une phase intermédiaire, entre la passivité initiale et l'intuition pleine, qui serait l'acte objectif parfait. L'affirmation marque un « moment » dans un mouvement.

Comment, dans ces conditions, peut-elle suppléer l'intuition objective? Nous montrerons, dans les pages suivantes, qu'elle le peut à deux points de vue. Qui dit intuition dit *intériorité* des déterminations de l'objet: à défaut d'une intériorité préalable de l'objet dans le sujet, l'affirmation consacre, à chaque étape, la pénétration d'un donné dans la faculté intellectuelle. Ensuite, intuition dit *objectivation* immédiate: l'affirmation effectue la référence objective du donné intériorisé, ou pour mieux dire la projection immédiate de ce donné dans la réalité objective, non, certes, comme *effet* produit, mais comme *fin* poursuivie. Nous disons: comme fin poursuivie, car il n'est pas d'autre possibilité logique nous; sommes entre les serres d'une alternative unique: une forme immanente à un sujet ne saurait, pour s'objectiver, se détacher du sujet, dans le sujet même, que de deux manières: selon l'acte créateur, ou producteur, qui la réaliserait hors le sujet, c'est le *mode intuitif* plus ou moins parfait; ou bien selon l'acte tendanciel qui la poserait en fin extérieure, en « objet », d'une assimilation possible, c'est le *mode affirmatif*.

On voit que, de toutes parts, nous sommes ramenés vers la finalité intellectuelle, qu'il s'agisse de nous rendre le donné immanent, ou de le projeter au dehors comme objet. L'intériorisation du donné doit se faire selon la « finalité antécédente » de l'intelligence. D'autre part, la « projection objective » du donné, l'aperception de « l'autre » comme un « autre en soi », n'est concevable, non plus, que dans l'ordre des fins. C'est dire que la réaction totale de l'intelligence, recevant l'espèce intelligible, doit introduire cette « species » dans le courant d'une finalité ultérieure: le donné s'objective en devenant un élément de la « finalité conséquente » du sujet qui affirme.

Nous allons reprendre, par le détail, le quatrième point de cette esquisse, afin surtout d'étudier la valeur attribuée par S. Thomas lui-même aux amorces de solution critique que renferme la finalité intellectuelle. Nous préparerons ainsi directement la déduction rigoureuse qui est désormais notre objectif.

CHAPITRE 3.

Analyse générale du mouvement et de la finalité.

S. Thomas revient souvent sur l'analyse du mouvement et de l'activité en général. Parcourons seulement quelques textes significatifs.

Tout mouvement tend à une fin. — D'abord une thèse fondamentale: tout mouvement (au sens large de ce mot), tout passage de la puissance à l'acte implique tendance à une fin (« tendit ad finem »). Plus universellement encore: « Omne *agens* agit propter finem » (*S. c. G.* III. 2). Il n'est pas de *mouvement* qui ne soit orienté, ni d'*activité* qui n'ait un but.

Ce finalisme radical est d'une évidence primitive, purement analytique, pour qui reconnaît la valeur dynamique du mouvement et de l'action; en d'autres termes pour qui ne prétend pas réduire le mouvement à une série de qualités ou d'états enfilés sur un devenir abstrait, et réduire l'action à la présence brute d'un « conséquent » suivant un « antécédent ». Or, S. Thomas se tient, comme Aristote, dans la présupposition générale d'une valeur dynamique du mouvement, et à fortiori d'une valeur dynamique de l'action: « Motus est *actus* existentis in potentia prout in potentia » (1). Le mouvement ne serait pas mouvement, si l'acte du moment présent n'y contenait virtuellement l'acte du moment qui suivra. Or, dans cette précontenance dynamique, dans cette indivision d'un acte et d'une virtualité, qui caractérise chaque moment que traverse le mobile, il

(1) La *réalité* du mouvement, comme passage de la puissance à l'acte — et non comme simple succession de phénomènes — peut être démontrée, soit par la nécessité même de recourir à cette notion dynamique pour éviter des antinomies dans l'interprétation métaphysique du réel, soit par l'analyse des conditions internes et externes qui rendent possible la perception sensible du mouvement comme succession dans l'espace, soit enfin par l'expérience immédiate du mouvement (au sens large) comme activité personnelle. — Ici, nous n'avons besoin, provisoirement, que d'une analyse de notions; en les appliquant, plus loin, nous aurons évidemment à montrer la légitimité de cette application.

n'y a point de place pour une indétermination quelconque par rapport au moment suivant: sinon, l'acte serait puissance en tant qu'acte, et réciproquement la puissance en tant que puissance serait acte. La valeur dynamique d'un mouvement ou, plus universellement, d'une activité en exercice (1), est, à chaque instant, parfaitement déterminée. Mais c'est précisément cette détermination virtuelle que nous appelons une « fin », lorsque nous la considérons, par anticipation, comme le terme naturel du devenir présent.

« Si agens *non tenderet ad aliquem effectum determinatum,* omnes effectus essent ei indifferentes; quod autem indifferenter se habet ad multa, non magis unum eorum operatur quam aliud. Unde, *a contingente ad utrumque non sequitur aliquis effectus nisi per aliquid quod determinetur ad unum.* Impossibile igitur esset quod ageret. Omne igitur agens tendit ad aliquem determinatum effectum, quod [qui] dicitur *finis ejus* » (*S. c. G.* III. 2, 7°. Cf. les autres arguments proposés dans le même chapitre) « Objectum operationis terminat et perficit ipsam, et est finis ejus » (*I Sent.* I. 2. 1. ad 2).

Donc, tout passage de la puissance à l'acte suppose, dans le principe dynamique immédiat de ce devenir, la tendance à une fin déterminée. Mais cette fin, précontenue dans la tendance, peut, selon les cas, être consciente ou demeurer inconsciente. Dans le premier cas, la fin meut en tant qu'objet connu, et la finalité qu'elle commande est une finalité *élicite;* dans le second cas la fin agit seulement comme forme physique de la tendance et la finalité prend le nom de finalité *naturelle*: « Materia non consequitur formam, nisi secundum quod movetur ab agente. Nihil enim reducit se de potentia in actum. Agens autem non movet nisi ex intentione finis: Si enim agens non esset determinatum ad aliquem effectum, non magis ageret hoc quam illud. Ad hoc ergo quod determinatum effectum producat, necesse est quod determinetur ad aliquid certum, quod habet rationem finis. Haec autem determinatio sicut in rationali natura fit per *rationalem appetitum* qui dicitur voluntas; ita in aliis fit per inclinationem naturalem, quae dicitur *appetitus naturalis* (*S. th.* I. II^{ae}, 1. 2, c.).

La puissance, la forme et la fin. — Si tout passage de la puissan-

(1) Nous disons: *ou* d'une activité: car tout mouvement est, à chaque instant, une activité, soit du mobile même (mouvements spontanés) soit d'un moteur externe (mouvements passifs). Le déterminisme des étapes du mobile, laissé à lui-même, n'est qu'un cas particulier du déterminisme absolu de la relation entre *agent en acte* et *action* (ou *effet* immédiat).

ce à l'acte est un mouvement à une fin, un lien étroit se trouve assuré, du coup, entre les divers éléments que l'analyse découvre dans tout processus actif: la *fin* anticipée, ou la cause finale; la *puissance,* active ou passive, qui se développe; la *forme* de l'activité déployée; la *forme* du terme effectué.

Lisons d'abord quelques passages, dans lesquels S. Thomas note le rapport exact de ces termes entre eux:

« Cum *bonum* sit quod omnia appetunt, hoc autem habeat rationem *finis,* manifestum est quod bonum rationem finis importat; sed tamen ratio boni praesupponit rationem causae efficientis [puissance active] et rationem causae formalis [forme envisagée dans l'effet produit]. Videmus enim quod id quod est primum in causando, ultimum est in causato... [c'est-à-dire que la virtualité initiale, dans la cause, correspond à l'ultime réalisation dans l'effet: la puissance originelle d'une cause se marque, au terme de l'action, dans la forme de l'effet achevé (1)]. In causando autem primo invenitur bonum, et *finis* qui movet efficientem; secundo *actio* efficientis movens ad formam; tertio advenit *forma* [c'est-à-dire la forme effectuée] » (*S. th.* I. 5. 4, c.). Entre ces trois éléments successifs: cause finale, action, forme effectuée, doit exister une proportionnalité rigoureuse. Examinons de plus près le rapport de la forme et de l'action:

« In omnibus quae non a casu generantur, necesse est *formam* esse finem generationis cujuscumque. Agens autem non ageret propter formam, nisi in quantum *similitudo formae* est in ipso. Quod quidem contingit dupliciter: in quibusdam enim agentibus *praeexistit forma rei fiendae* secundum esse *naturale,* sicut in his quae agunt per naturam... In quibusdam vero secundum esse *intelligibile,* ut in his quae agunt per intellectum, sicut similitudo domus praeexistit in mente aedificatoris; et haec potest dici *idea* domus... » (*S. th.* I. 15. 1, c.).

Ainsi, la forme qui sera réalisée au terme de l'action préexiste comme *forme de la tendance* active elle-même; elle y préexiste soit seulement comme forme physique de l'agent (*secundum esse naturale*), soit de plus comme idée exemplaire de l'effet (*secundum esse intelligibile*) Cf. *S. th.* I. II^ae^, 1. 2, c. En d'autres mots, la fin, qui sera réalisée au terme de l'action, constitue, au cours de l'action,

(1) « Finis, etsi sit postremus in executione, est tamen primus in intentione agentis, et hoc modo habet rationem causae » (*S. th.* I. II^ae^, I. 1. ad 1).

la détermination spécificatrice de la tendance active, avec ou sans interposition objective, idéale, de cette détermination. Ce que S. Thomas dit quelque part des « actes volontaires » vaut, au même titre, pour toute activité: « Actus voluntarii *speciem* (spécification) recipiunt *a fine,* qui est voluntatis objectum. Id autem a quo aliquid speciem sortitur, se habet ad modum formae in rebus naturalibus. Et ideo, cujuslibet actus voluntarii *forma* quodammodo est finis ad quem ordinatur, tum quia ex ipso recipit speciem, tum quia modus actionis oportet quod respondeat proportionabiliter fini » (*S. th.* II. II^ae^, 4. 3, c.).

Nous discernons donc, au sein de tout changement actif, *trois moments* parfaitement proportionnels entre eux, et équivalents, sauf leur position respective dans le développement de l'action: la fin (ou la cause finale), la forme de l'action (de l'agent en tant qu'agent), la forme effectuée (de l'effet en tant qu'effet).

Il faut étendre cette proportionnalité à un *quatrième élément:* la *puissance* active ou passive, qui entre en jeu dans l'action: « Potentia, secundum illud quod est potentia, ordinatur ad actum. Unde *oportet rationem potentiae accipi ex actu ad quem ordinatur;* et per consequens oportet quod ratio potentiae diversificetur ut diversificatur ratio actus. Ratio autem *actus* diversificatur secundum diversam rationem *objecti* (1). Omnis enim actio vel est potentiae activae vel passivae. Objectum autem comparatur ad actum potentiae passivae sicut *principium et causa movens:* color enim, in quantum movet visum, est principium visionis. Ad actum autem potentiae activae comparatur objectum ut *terminus et finis*... Ex his autem duobus actio *speciem* recipit, scil. ex principio vel ex fine seu termino » (*S. th.* I. 77, 3, c.).

Ainsi donc, la « puissance passive », mise en acte, a pour « ratio », pour spécification propre, celle même de son *objet;* c'est-à-dire que, dans la mesure où elle est passive, elle est définie extrinsèquement par cet objet comme par le « principe moteur » qui l'élève à l'acte.

La « puissance active » au contraire, pour autant qu'elle est active, mesure sa virtualité propre de l'intérieur, sur la « fin » qu'elle

---

(1) « Proprie illud assignatur *objectum* alicujus potentiae,... *sub cujus ratione* omnia referuntur ad potentiam » (*S. th.* I. 1. 7, c). Il s'agit donc ici de l'*objet formel,* non de l'objet matériel, sauf dans la mesure où celui-ci correspond à l'objet formel. « Non quaecumque diversitas objectorum diversificat potentias animae, sed differentia ejus ad quod *per se* potentia respicit » (*S. th.* I. 77. 3, c).

tend à produire, sur le terme ultime que peut réaliser son dynamisme interne. Ainsi, ajoute S. Thomas le « principe » d'une part et la « fin » de l'autre, délimitent également la « forme spécificatrice » de l'action, — que celle-ci soit subie ou exercée.

La prévision de la fin dans la forme. — Nul doute que, dans tout mouvement, la mesure de la « fin » ne soit à la fois la mesure de la « puissance » mise en jeu, la mesure de la « forme spécificatrice » de l'action, et la mesure de la « forme spécificatrice » de l'effet.

Il suit de là que la *fin* de l'action, si l'on désigne ainsi l'effet considéré en soi, par anticipation, doit être entièrement déterminée. Car un effet, un terme d'action, se pose dans l'ordre de l'existence et ne souffre donc aucune indétermination. Qui connaîtrait la fin, directement, en elle-même, comme *effet* à produire ou à obtenir, la connaîtrait comme individuelle au sens le plus strict. Ce serait la connaissance *adéquate* de la fin: Dieu connaît toute fin comme individuelle. Aussi, sous le regard de Dieu, n'y a-t-il pas, à proprement parler, de « hasard », d'indétermination causale dans le monde. Il en va du reste autrement pour notre intelligence abstractive: nous sommes réduits à *prévoir* les effets par généralisation inductive du mode d'opération de leurs causes secondes et partielles, c'est-à-dire — pour nous borner ici à l'essentiel — que nous avons la prescience des fins uniquement dans la « forme spécificatrice » des mouvements qui tendent à ces fins.

Mais jusqu'à quel point l'effet réel, complètement « individué », se trouve-t-il précontenu dans la « forme spécificatrice » de l'action d'une cause seconde?

Le terme propre de l'action c'est la forme effectuée. Si cette forme était une forme subsistante, réunissant en soi, en tant que forme, toutes les conditions internes nécessaires pour recevoir l'existence, la « forme spécificatrice de l'action » et le terme réel, individuel, de celle-ci se correspondraient exactement, sauf la subsistance actuelle (1). Si au contraire la « forme effectuée » ne peut se réaliser que dans une matière, la « forme spécificatrice de l'action », considérée en elle-même (2), ne précontiendra *ni* la subsistance actuelle de l'effet concret, *ni* la condition prochaine, matérielle et concrète de cette subsistance, c'est-à-dire l'individualité de l'effet; car la « for-

(1) Laissons de côté la question de savoir si cette hypothèse est vraiment concevable dans l'ordre de la causalité seconde.

(2) Nous entendons, au sens *précisif*, la forme dynamique, sans envisager les conditions matérielles qui la limitent peut-être dans l'agent même.

me spécificatrice » d'une tendance, dont le terme doit se réaliser dans la matière, est, de soi, une forme *abstraite et universelle.* Absolument comme est abstraite et universelle, considérée *dynamiquement,* la forme plastique idéale qui pousse l'artiste à saisir l'ébauchoir ou le pinceau: car cette forme, à ce stade, peut encore se réaliser identiquement et pour ainsi dire indifféremment, dans telle ou telle matière, à tel ou tel point de l'espace, à tel ou tel moment du temps. La forme dynamique, l'« exemplaire », vécu ou conscient, du produit matériel d'une cause seconde, n'atteint son entière détermination, et par conséquent son individualité complète, qu'au moment même de sa réalisation achevée, dans l'effet: car alors seulement, concrétée dans la matière, la forme dynamique cesse de trouver devant elle des modes de réalisation équivalents et interchangeables (1).

Nous aboutissons à cette conclusion que, dans toute activité successive ou dans tout mouvement — partout donc où se révèle à nos yeux une « tendance » — l'étendue réelle de la puissance exercée, tant *active* que *passive,* se mesure sur la fin entièrement obtenue: la puissance précontient, condensée en virtualité (positive ou privative), l'expansion totale de l'action (exercée ou subie). Quant à la forme directrice de l'action, elle se mesure aussi sur le terme à effectuer, du moins sur l'élément formel de celui-ci: purement dynamique au début, elle accumule les déterminations réelles au cours de l'action, mais demeure indéterminée à proportion des possibilités matérielles non encore épuisées. Un « devenir actif » qui, dans ces conditions, pourrait prendre conscience de ce que nous appellerions volontiers sa puissance « prospective » (2), la connaîtrait donc seulement d'une manière imparfaite, à travers des formes plus ou moins indéterminées par rapport au résultat final: il n'y rencontrerait encore les *fins* que *présagées dans des formes abstraites* (3).

La fin de l'action immanente. — Avant d'appliquer cette analyse à la finalité de l'intelligence humaine, remarquons avec S. Thomas que la fin ou le terme de l'action peut, selon les cas, demeurer

(1) Nous avons parlé déjà de cette « abstraction dynamique », latente dans toute activité, et fondement psychologique de l'abstraction théorique. Voir, par exemple p. 151.

(2) Ce terme assez expressif a été employé par divers auteurs, p. ex. en philosophie, par M. Maurice Blondel. à propos de la connaissance, et en biologie théorique, par M. H. Driesch.

(3) Dieu même, remarque S. Thomas, ne pourrait connaître les fins singulières (matérielles) dans les formes abstraites, « per causas universales ». Voir le texte de *S. th.* I. 14, 11, c et parallèles — que nous avons cité plus haut, p. 166.

interne à l'agent — « effet immanent » (*actio immanens*) — ou se réaliser en dehors de l'agent — « effet extérieur » (*actio transiens*): « Bonum aliquod consequimur multipliciter: uno modo sicut *formam in nobis existentem,* ut sanitatem aut scientiam; alio modo ut *aliquid per nos operatum* sicut aedificator consequitur finem faciendo domum; alio modo sicut aliquod *bonum habitum vel possessum,* ut ille qui emit consequitur finem possidendo agrum » (*S. th.* I. 103. 2, ad 1). « Philosophus loquitur de finibus artium; quarum quaedam habent pro finibus *operationes ipsas,* sicut citharistae finis est citharizare; quaedam vero habent pro fine quoddam *operatum,* sicut aedificatoris finis non est aedificare, sed domus... » (*Ibid.* ad 2. Cf. *S. c. G.* III. 2, 1°).

La fin de l'action immanente se rencontre soit dans un état subjectif de l'agent, soit même dans une nouvelle activité de celui-ci, par exemple: « volo citharizare », « appeto discere ». Il importe toutefois de bien remarquer ce qui suit: jamais une activité tendancielle, c'est-à-dire une activité qui se déploie par passage de la puissance à l'acte, ne saurait être à soi-même sa propre fin: l'acte par lequel on veut quelque chose ne se confond pas avec le « quelque chose » que l'on veut par cet acte; aussi, la fin absolument dernière de nos actions immanentes ne peut-elle être un acte de vouloir, puisqu'aussi bien celui-ci, par définition même, est ordonné ultérieurement à un objet, qui ne peut être indéfiniment un vouloir: « Actio aliqua dupliciter dicitur voluntaria: uno modo quia imperatur a voluntate sicut ambulare vel loqui; alio modo quia elicitur a voluntate, sicut ipsum velle. *Impossible autem est quod ipse actus a voluntate elicitus sit ultimus finis.* Nam objectum voluntatis est finis, sicut objectum visus est color; unde sicut impossibile est quod primum visible sit ipsum videre, quia omne videre est alicujus objecti visibilis, ita *impossibile est quod primum appetibile, quod est finis, sit ipsum velle* » (*S. th.* I. II^ae^, I. 1, ad 2).

Fins partielles et fin dernière. — La fin proprement dite demeure donc, en tout cas, distincte de l'activité qui y fait tendre. Mais considérons une puissance opérative donnée: toute fin n'en sature pas la tendance active; entre l'ébranlement initial de la puissance et le déploiement complet des virtualités mises en jeu, les étapes intermédiaires s'échelonnent comme autant de *fins partielles,* qui acheminent à une fin totale et saturante: la *fin dernière* (*S. th.* I. II^ae^, I. 5, c.). « In his quae agunt propter finem *omnia intermedia inter primum agens et ultimum finem* sunt *fines respectu priorum* et *principia activa respectu sequentium* » (*S. c. G.* III. 2, 4°).

Ce qui fait la valeur dynamique des fins intercalaires, c'est la tendance même à une fin dernière: « Necesse est, quod omnia, quae homo appetit, appetat propter ultimum finem » (*S. th.* I. IIae, 1. 6, c). Les fins partielles prennent le caractère de *fins subordonnées* ou de *moyens* en regard de la fin dernière.

Mais, dira-t-on, pourquoi les fins partielles ne s'enchaîneraient-elles pas les unes aux autres, à l'infini, sans fin dernière?

C'est impossible, dit S. Thomas: « Impossibile est in finibus procedere in infinitum » (*S. th.* I. IIae, 1, 4, c.). Car il n'en va pas d'une superposition de fins comme d'une pure succession, même nécessaire, de phénomènes: dans une *succession de phénomènes,* aucun phénomène particulier n'est (du moins n'est de soi) la condition dynamique *actuelle* de tous les autres; dans une *subordination de fins,* la fin dernière, commandant la virtualité initiale de l'agent, est et demeure la plus radicale condition de possibilité de chacune des fins secondaires. Cette proposition analytique, S. Thomas la démontre par des raisons qu'il serait superflu de développer ici, puisqu'aussi bien ni Kant, ni personne après lui (1), ne nie que, dans l'ordre nouménal, où s'étend le « règne des fins », les fins partielles (« conditionnées ») ne dussent être absolument subordonnées à la fin dernière (« condition inconditionnée »). Cf. *S. th.* I. IIae, 1. 4, c.; 6, c.; *S. c. G.* III. 2, 3° et 4°. Si quelque débat doit s'élever à ce propos entre thomistes et philosophes critiques, il concernera le point de savoir si l'idée même de fin peut prendre une valeur *objective.*

---

(1) Cette concession de Kant, et de tant d'autres (que, dans l'ordre nouménal, *toute* série de « conditionnés » appelle un « inconditionné » qui la termine), concession nécessaire en ce qui concerne les *causes finales,* semble, à première vue, trop généreuse en ce qui concerne les *causes efficientes;* car, dans l'ordre nouménal même, on peut, avec les *Scolastiques,* définir, à côté de « causae per se subordinatae », des « causae per accidens subordinatae » dont il est impossible de démontrer analytiquement qu'elles ne puissent s'enchaîner à l'infini. Il est vrai qu'à y regarder de plus près encore, on constaterait que ces dernières causes (*per accidens subordinatae*) s'enchaînent selon des conditions (espace-temps) considérées comme ontologiques par les Scolastiques, mais rapportées par Kant exclusivement à l'à priori de la sensibilité (phénoménale), nullement à un à priori rationnel (nouménal). Aussi, pour que la notion de « causes ontologiques, accidentellement subordonnées » revêtit, aux yeux d'un philosophe criticiste, une signification définie, faudrait-il établir d'abord le lien qui rattache les conditions générales intrinsèques de l'expérience sensible aux nécessités rationnelles strictes. Ce problème est trop délicat pour que nous puissions l'aborder ici.

CHAPITRE 4.

Analyse de la finalité dans l'intelligence.

§ 1. — *La forme du dynamisme intellectuel.*

D'abord, il est bien certain que notre intelligence se meut de la puissance à l'acte: « Cum... intellectus humanus exeat de potentia in actum, similitudinem quamdam habet cum rebus *generabilibus* quae non statim perfectionem suam hábent, sed eam successive acquirunt » (*S. th.* I. 85. 5, c.). Car « omne quod movetur, motu suo aliquid acquirit et pertingit ad illud ad quod prius non pertingebat » (*S. th.* I. 9. 1, c.; cf. I. 55. 2, c.).

Si notre activité intellectuelle est un mouvement, elle tend donc à une *fin,* qui doit, selon les analyses faites ci-dessus, se traduire dans la *forme* même de l'activité exercée.

Pour dégager la forme de notre activité intellectuelle, il convient d'utiliser ici l'étude de l'intellection humaine à quoi nous avons consacré plusieurs des chapitres précédents (cf. Section II, ch. 3, 4, 5; Section III, ch. 1). En voici, sommairement, les conclusions.

Notre intelligence ne possédant pas d'objets innés de connaissance, est réduite à s'enrichir successivement d'un apport étranger. Nous avons vu comment cette condition particulière exigeait le concours d'une faculté réceptive, d'une « sensibilité », et nécessitait, dans l'intelligence elle-même, une dualité de fonctions: une fonction active et une fonction passive, un « intellect-agent » et un « intellect-possible », l'intellect-agent se coordonnant à la sensibilité pour imprimer successivement, dans l'intellect-possible, les déterminations spécificatrices de l'acte intellectuel total. Il y aura donc lieu de considérer l'intelligence humaine à la fois comme « puissance passive » et comme « puissance active ».

L'universalité objective du dynamisme intellectuel. — Voyons ce que pense S. Thomas de la forme propre de l'intelligence, sous ce double aspect, passif et actif.

« Intellectus [humanus] est vis passiva respectu totius entis universalis » (*S. th.* I. 79. 2, ad 3).

« Potentiae animae distinguuntur secundum diversas rationes objectorum... Dictum est etiam supra,.. quod si aliqua potentia secundum propriam rationem ordinetur ad aliquod objectum *secundum communem rationem objecti,* non diversificabitur illa potentia secundum diversitates particularium differentiarum... Intellectus autem respicit suum objectum *secundum communem rationem entis,* eo quod intellectus-possibilis est, *quo est omnia fieri* » (*S. th.* I. 79. 7, c.). C'est dire que la puissance *passive* de notre intelligence est illimitée et susceptible de revêtir la forme objective de quoi que ce soit.

D'autre part, S. Thomas, parlant de la puissance intellectuelle *active,* répète la formule: « Intellectus agens [est] *quo omnia facere* »: la virtualité de l'intellect-agent, dans son action spécificatrice sur l'intellect-possible, n'est pas moins illimitée que la capacité de ce dernier. « Intellectus agens... [est] virtus quaedam animae, *ad eadem* active se extendens, ad quae se extendit intellectus possibilis receptive; quia, ut dicitur in 3 De Anima, text. 18, intellectus possibilis est, *quo est omnia fieri,* intellectus agens, *quo est omnia facere* » (*S. th.* I. 88. 1, c.). Entre la potentialité et la virtualité active, au sein même de l'intelligence, la corrélation est complète: l'objet de la puissance passive aussi bien que le terme final de la virtualité active présentent un seul caractère distinctif: l'absence de toute limitation intrinsèque.

Dès lors, nous sommes en état de définir la « forme » spécificatrice objective de l'activité intellectuelle, considérée en elle-même, abstraction faite de la diversité matérielle de ses produits. « Ex his duobus, disait S. Thomas (cf. ci-dessus, p. 269), *actio speciem recipit,* sc. ex principio [seu objecto potentiae passivae] vel ex fine, seu termino [potentiae activae] » (*S. th.* I. 77. 3, c). L'objet et la fin étant ici illimités quant à leur contenu, la forme tendancielle correspondante sera nécessairement la forme la plus abstraite, la plus générale, la plus indéterminée d'*être:* « forma generalissima entis ».

Et en effet, pour tendre objectivement, à partir d'une potentialité formelle absolue (« quo omnia fieri »), vers un terme excluant toute limite, c'est-à-dire tout non-être (« quo omnia facere »), il faut pouvoir s'assimiler tous les degrés de l'être, sans exception; il faut donc posséder une forme dynamique qui les embrasse tous et chacun; et cette forme n'est concevable que comme le plus uni-

versel des universaux, l'être abstrait et transcendantal: universel vécu — « exercé », disaient les Scolastiques — dans notre activité intellectuelle, avant de se révéler réflexivement, comme objet conceptuel, à notre conscience claire.

L'*infinité virtuelle* de l'intelligence, comme puissance, et l'objet formel total de l'intelligence, *l'être abstrait et transcendantal,* sont donc des expressions corrélatives, qui se peuvent indifféremment déduire l'une de l'autre. S. Thomas nous dit: « Intellectus respicit suum objectum secundum rationem communem entis, *eo quod* intellectus-possibilis est quo omnia fieri » (*S. th.* I. 79. 7, c). Mais ailleurs, il fera le raisonnement réciproque: « Unumquodque... in quantum habet de esse, in tantum est cognoscibile. *Et propter hoc* dicitur, in 3 De Anima, text. 37, quod anima est quodammodo omnia, secundum sensum et intellectum » (*S. th.* I. 16. 3, c). (1)

Vaut-il la peine de citer encore des textes à l'appui d'une proposition aussi évidemment professée par S. Thomas? Le passage que nous rapportions en dernier lieu continue comme suit: « Et ideo, sicut bonum *convertitur cum ente,* ita et *verum.* Sed tamen, sicut bonum addit rationem appetibilis supra ens, ita et verum comparationem ad intellectum... » (*S. th.* I. 16. 3, c). « Dicendum quod *verum* est in rebus et in intellectu... Verum autem, quod est in rebus convertitur cum ente secundum substantiam; sed verum quod est in intellectu convertitur cum ente ut manifestativum cum manifestato » (*Ibid.* ad 1). Ailleurs, comparant l'activité extérieure et l'activité immanente, S. Thomas poursuit: « Secunda autem actio [id est, actio immanens, sicut sentire, intelligere, velle] de sui ratione habet *infinitatem,* vel simpliciter vel secundum quid. Simpliciter quidem, sicut intelligere, cujus objectum est verum, et velle, cujus objectum est bonum, quorum utrumque convertitur cum ente... Secundum quid (2) autem infinitum est sentire, etc... » (*S. th.* I. 54. 2, c). Ou bien, enfin, d'une manière plus générale, à propos de l'intelligence comme telle: « Primo in conceptione intellectus cadit *ens,* quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, in quantum est actu... Unde *ens est proprium objectum intellectus,* et sic est primum intelligibile » (*S. th.* I. 5. 2. c).

(1) Même conclusion à propos des anges: « Potentia intellectiva Angeli se extendit ad intelligendum omnia, *quia* objectum intellectus est *ens* vel verum commune » (*S. th.* I. 55. 1, c).

(2) « Secundum quid », c'est-à-dire sous un aspect particulier et non « absolument »: ici, dans les limites de la quantité.

Ainsi, le seul mot « ens », au sens analogique et transcendantal, caractérise complètement, dans la terminologie scolastique, aussi bien l'objet formel de l'intelligence considérée comme faculté passive, que la forme dynamique de l'intelligence considérée comme faculté active.

Justification de cette thèse thomiste. — La pensée de S. Thomas sur le sujet qui nous occupe ne fait pas de doute; on pourrait toutefois se demander jusqu'à quel point elle repose sur les données incontestables de notre expérience interne. Est-il vrai que l'intelligence soit objectivement infinie? Que son activité virtuelle, comme sa puissance passive, embrassent la totalité de l'être? Que son objet formel adéquat, et par conséquent sa forme dynamique propre, s'expriment par l'être abstrait et transcendantal? Démontrer une quelconque de ces propositions, c'est démontrer les deux autres: encore faut-il avoir fait cette démonstration initiale.

Elle fut proposée, plus de vingt fois, dans les chapitres précédents, lorsque nous montrâmes d'après les principes du thomisme, que la suprême unité intelligible dépasse l'unité abstraite de nombre, c'est-à-dire est l'unité même de toute multiplicité formelle; que le mode synthétique de concrétion, s'il couvre tout le domaine de nos représentations, n'étreint pas l'ensemble de nos objets intellectuels; que l'affirmation judicative, s'étendant au delà de toute représentation formelle, se mesure à l'actualité des objets, et ainsi de suite.

Reprenons, en insistant cette fois sur le *point de vue dynamique,* les grandes lignes d'une démonstration, partout latente chez S. Thomas.

La conscience que nous avons des objets présents à notre pensée n'est point, ou n'est point seulement, la contemplation extatique intermittente d'autant de tableaux campés devant nous: percevoir des « objets intelligibles » ne va pas sans une certaine perception réflexive de l'activité intellectuelle exercée sur eux ou, pour mieux dire, s'exerçant en eux: « Manifestum est quod [intellectus] ex eo quod cognoscit intelligibile, *intelligit ipsum suum intelligere,* et per actum cognoscit potentiam intellectivam » (*S. th.* 14. 2, ad 3).

Comment saisir, dans cette activité intellectuelle, que nous surprenons en exercice, l'à priori radical qui délimite l'objet formel de la puissance intellective comme telle?

Déjà la réflexion spontanée, et pour ainsi dire pré-philosophique, du sens commun peut découvrir assez loin, sous nos yeux, le champ

de nos intellections, et nous révéler ainsi, de proche en proche, l'immense extension de cet « objet formel ». Cependant, pour mesurer celui-ci en toute rigueur technique, nous disposons d'un moyen plus rapide et plus sûr, qui est une véritable *expérimentation intérieure*. Expérimentation parfaitement légitime: car c'est le privilège de la raison — privilège célébré par Kant — de pouvoir s'observer elle-même dans ses opérations et en instituer le contrôle; toute Critique de la connaissance repose sur cette faculté de réflexion.

Essayons donc d'assigner à notre capacité intellectuelle des limites graduellement élargies. Aussi longtemps qu'une condition quelconque nous apparaîtra « limitative », nous serons sûrs que la fin absolument dernière de notre intelligence gît au delà, ou, ce qui revient au même, que l'objet formel de notre intelligence déborde cette limitation; car la conscience d'une limite comme limite renferme logiquement, dans l'ordre même où se pose la limite, la connaissance d'une possibilité ultérieure.

Or, l'expérience interne la plus élémentaire nous montre l'activité intellectuelle embrassant des objets de plus en plus nombreux, sans atteindre jamais son point de saturation: la capacité de l'intelligence semble s'élargir à mesure que des données nouvelles s'y déversent; constatant ce mouvement continu, se serait-on pas fondé à conclure, par une sorte d'extrapolation: « intellectus noster possibilis se habet in ordine intelligibilium sicut materia prima in ordine rerum naturalium, eo quod est in potentia ad intelligibilia sicut materia prima ad naturalia » (*S. th.* I. 14, 2, ad 3)? La capacité active et passive de notre intelligence — chacun en a le sentiment confus — est illimitée dans l'ordre intelligible, comme la capacité de la matière première est illimitée dans l'ordre des choses quantitatives. Mais une extrapolation, fondée sur un sentiment confus, n'est pas une démonstration.

Peut-on fixer, au moins négativement, le terme de l'aspiration qui emporte notre intelligence vers son objet adéquat? Il est trop évident que ce terme ne sera pas telle ou telle étendue spatiale, ni telle ou telle longueur de temps, puisque notre sensibilité elle-même n'est pas affectée à priori d'une pareille limitation de son objet formel. Mais la borne infranchissable de notre pouvoir intellectuel ne serait-elle pas exactement repérée par la formule scolastique bien connue: « objectum proprium intellectus humani sunt *quidditates rerum materialium* »? Dans ce cas, l'infinité objective et dynamique de notre intelligence demeurerait toute relative, « secundum quid »: elle se restreindrait au domaine de l' « être abstrait prédicamental », c'est-à-dire de « l'être, principe du nombre ».

De nouveau l'expérience interne proteste contre cette limitation prématurée: nous ne pouvons, certes, nous *représenter* que du quantitatif, mais notre faculté de *signifier et d'affirmer* porte bien au delà; tout comme, appuyée sur elle, notre faculté de désirer et de vouloir aspire bien plus haut. A tort ou à raison, peu importe: nous ne discutons pas la « valeur objective » de l'appétit intellectuel. Mais le fait interne est indéniable.

Du reste, ce fait n'est point un scandale pour la raison. En effet, le caractère quantitatif (la « quantitas intelligibilis ») de l'objet propre et immédiat de nos intellections est imposé à notre intelligence par une condition qui lui demeure *extrinsèque:* sa coordination naturelle à une faculté sensible. Pour passer de la puissance à l'acte, toute intelligence non-intuitive doit, certes, par nécessité physique, emprunter à une « sensibilité » la matière de la connaissance: mais il ne suit pas de là que toute l'activité *possible* de cette intelligence, ni donc que la forme propre de cette activité, soit rigoureusement enclose dans l'extension de la matière empruntée. Kant lui-même n'admet-il pas la possibilité, au moins négative, de l'objet métaphysique, ou du noumène?

Mais, encore une fois, il y a plus que cette possibilité pure. Nous avons positivement conscience que le mouvement de nos intellections ne s'arrête point à l'unité intelligible des objets matériels; que ceux-ci ne constituent pas l'*intelligibile totaliter in actu,* l'acte saturant de notre puissance intellectuelle; qu'après avoir fait le tour de ceux-ci, il demeure dans notre intelligence un résidu de puissance inemployée. Donc la forme adéquate de notre activité intellectuelle, ne s'exprimerait pas correctement par « l'être abstrait, unité de nombre », ou par « l'être abstrait prédicamental »: elle est plus large et empiète sur un domaine de l'être dépassant notre expérience. Dans ce domaine métempirique, poursuivons nos hypothèses et nous constaterons que la seule limitation insurmontable qui s'impose à notre pensée, c'est, non pas telle ou telle limite objective de l'être, tel ou tel degré des essences finies, mais la « limite absolue », le non-être comme tel. Or, concevoir le non-être comme seule limite possible, revient (si l'on s'entend) à concevoir l'*absence de limite.* La capacité objective totale de notre intelligence repoussant toute limite hormis le non-être, s'étend donc aussi loin que l'être pur et simple. A une telle capacité formelle ne peut correspondre qu'une seule fin absolument dernière et saturante: l'Etre *infini.*

L'analyse interne confirme donc la formule empruntée par S.

Thomas à Aristote pour désigner l'universalité absolue de la puissance intellectuelle « id quo est omnia facere, — id quo est omnia fieri ». En rappelant les grandes lignes de cette preuve pour ainsi dire expérimentale, nous songions à la majeure (toute semblable) d'une démonstration de l'infinité de Dieu par l'infinité objective de notre intelligence: « Intellectus noster ad infinitum in intelligendo extenditur: cujus signum est quod quantitate (1) qualibet finita data, intellectus noster majorem excogitare possit, etc... » (*S. c. G.* 1. 43. 7°). Ce texte évoque le fameux « argument ontologique » de S. Anselme; mais le rapprochement n'est point pour infirmer la valeur du raisonnement que nous faisions plus haut, car, du texte de S. Thomas comme de l'argument de S. Anselme, une conclusion minima ressort en tout cas: à savoir que l'activité *idéale* de notre intelligence s'étend au delà de toute limite assignable. Cela nous suffit pour le moment.

Il s'ensuit donc que la « forme » de notre dynamisme intellectuel, considéré comme activité immanente, ne se traduit bien que par le concept transcendantal d'être. Or, ce concept, à la différence du concept prédicamental d'être, est *analogique, nullement univoque;* ce qui suscite des problèmes difficiles, que nous nous sommes plu à signaler maintes fois déjà, sans en rencontrer encore la solution décisive.

§ 2. — *Le devenir intellectuel. Priorité réciproque du vrai et du bien.*

Un *dynamisme* ne peut consister en une pure « forme », mais exige un rapport défini entre un élément formel et un élément d'activité, d' « exercice ». Ce rapport de la forme et de l'activité, pour autant qu'il régit notre dynamisme intellectuel, doit transparaître à travers le mouvement de nos intellections. Il vaudra donc la peine de fixer maintenant notre attention sur le *devenir* même de notre intelligence, sur ce « fieri » immanent, dont nous savons déjà que le concept d'*être abstrait et transcendantal* traduit la forme dynamique.

---

(1) La quantité est entendue ici, non seulement « secundum quantitatem continuam », mais aussi « secundum spiritualem magnitudinem », c'est-à-dire en un sens transcendant et analogique. Cf. loc. cit.

a) *Science spéculative et science pratique.*

On se rappellera la distinction qu'établissait Kant entre les deux grands domaines rationnels: d'une part, le domaine exclusivement spéculatif, où la raison constitue des objets empiriques et les coordonne sous un Idéal métempirique (*Critique de la Raison pure*); d'autre part, le domaine étroitement pragmatique, dans lequel la volonté élicite, éclairée par le « jugement réfléchissant », poursuit une Fin dernière à travers des Fins subordonnées (*Critique du Jugement*). Sur le fossé profond qu'il laissait subsister entre ces deux domaines, Kant jetait toutefois une passerelle: la nécessité formelle inconditionnée de l'Impératif moral, *postulant* l'objectivité de l'Absolu problématique de la Raison spéculative, et *exigeant* d'être obéi dans des « actions » éclairées par le « jugement réfléchissant », c'est-à-dire dans un « Règne des fins » (*Critique de la Raison pratique*).

Nous avons dit, en appréciant le Kantisme (Cahier IV), que c'était là une conception beaucoup trop timide de l'interpénétration mutuelle de l'intelligence et de la volonté. Voyons ce que pensait S. Thomas du concours de ces deux facultés à toute activité rationnelle.

Il définit clairement dans la *Somme théologique* ce qu'il appelle une « science spéculative », par opposition à une « science pratique ». Après avoir lu ce passage, nous chercherons jusqu'à quel point la « science spéculative » elle-même se trouve préservée de toute contamination « pratique ».

« Aliqua scientia potest dici speculativa tripliciter: 1° ex parte *rerum scitarum,* quae non sunt operabiles a sciente, sicut est scientia hominis de rebus naturalibus, vel divinis; — 2° quantum ad *modum sciendi,* ut puta, si aedificator consideret domum, definiendo et dividendo, et considerando universalia praedicata ipsius; hoc siquidem est operabilia modo speculativo considerare, et non secundum quod operabilia sunt; — 3° quantum ad *finem:* nam intellectus practicus differt fine a speculativo... Intellectus enim practicus ordinatur ad finem operationis; finis autem intellectus speculativi est consideratio veritatis... Scientia igitur quae est speculativa ratione ipsius rei scitae est speculativa tantum. Quae vero speculativa est, secundum modum, vel finem, est secundum quid speculativa et secundum quid practica. *Cum vero ordinatur ad finem operationis* est simpliciter practica » (*S. th.* I. 14. 16, c. Cf. *Verit.* III. 3).

Une science, — et par conséquent une connaissance objective en

général — sera donc spéculative ou pratique selon qu'elle constituera, ou non, *le principe d'une action ultérieure,* et cela, non point par rencontre accidentelle, mais *en vertu d'une disposition intentionnelle* explicite ou implicite: « ordinatur ad finem operationis » (*l. c.*). Nous voyons poindre ici, dans l'objet d'une science pratique, une double relation de finalité: une finalité *antécédente,* l' « intention » du sujet, l'angle sous lequel il aborde l'objet à connaître: intention d'action, non de contemplation pure; une finalité *conséquente,* la destination pratique dont reste affecté l'objet connu. La finalité conséquente n'est d'ailleurs que le prolongement effectif de la finalité antécédente.

S. Thomas va nous redire la même chose d'une manière plus pénétrante.

b) *La forme intelligible considérée comme forme spécificatrice de l'appétit rationnel.*

Nous nous plaçons d'abord dans l'hypothèse d'une « science pratique »: « Scientia artificis est causa artificiatorum, eo quod artifex operatur per suum intellectum. Unde oportet quod *forma intellectus sit principium operationis, sicut calor est principium calefactionis.* Sed considerandum est quod forma naturalis, in quantum est forma manens in eo cui dat esse, non nominat principium actionis, sed *secundum quod habet inclinationem ad effectum;* et similiter *forma intelligibilis* non nominat principium actionis secundum quod est tantum in intelligente, nisi adjungatur ei *inclinatio ad effectum,* quae est per *voluntatem* » (*S. th.* I. 14. 8, c).

La forme intelligible considérée en soi, statiquement, comme perfection formelle d'une intelligence, n'implique aucune intention d'activité ultérieure et, par conséquent, ne saurait être objet de « science pratique », mais elle le devient et peut s'appeler véritablement un « principe d'action », dès qu'on la considère comme « forme » d'une inclination ou d'une tendance portant plus loin: « secundum quod habet inclinationem ad effectum », ou bien « secundum quod adjungitur ei inclinatio ad effectum » (*l. c.*). Cette tendance, modelée, en pleine conscience, sur une « forme intelligible », s'appelle une « volonté » ou un « appétit rationnel ».

On aura remarqué la manière dont s'exprime S. Thomas: il ne dit pas que la *forme* de la volonté se modèle sur la *forme* de l'intelligence, comme si ces deux facultés, en vertu d'une harmonie naturelle, préétablie, développaient des séries étanches mais *paral-*

lèles d'opérations. Non: à chaque étape, il enchevêtre les opérations respectives: la forme intellectuelle *est* la forme même de l'activité volontaire: « *est* principium operationis, sicut calor *est* principium calefactionis ». Cette interprétation littérale — qui respecte d'ailleurs parfaitement, nous le montrerons, la distinction des deux facultés — se trouvera de plus en plus confirmée et précisée par les textes que nous allons parcourir.

Elargissons notre première hypothèse, et, au lieu d'une volonté à la poursuite d'un but conscient, supposons une activité se déployant obscurément sous le seuil de la conscience, une activité s'exerçant, comme disent les Scolastiques, « per modum naturae ». Au point de vue qui nous occupe (rapport de la forme et de l'activité), l'équivalence est entière entre la « forme intelligible » enlaçant la volonté consciente, et la « forme naturelle » imprimée à la tendance obscure. « Sicut enim res naturalis habet esse in actu per suam formam, ita intellectus intelligens actu per suam formam intelligibilem. Quaelibet autem res *ad suam formam naturalem* hanc habet habitudinem, ut *quando non habet ipsam, tendat in eam,* et quando habet ipsam *quiescat* in ea... Et haec habitudo ad bonum, in rebus carentibus cognitione, vocatur *appetitus naturalis.* Unde et natura intellectualis ad *bonum apprehensum* per formam intelligibilem *similem habitudinem habet,* ut scilicet, cum habet ipsum *quiescat* in illo, cum vero non habet, *quaerat* ipsum, et *utrumque pertinet ad voluntatem.* Unde, in quolibet habente intellectum est voluntas... » (*S. th.* I. 19. 1, c).

Nous devons nous attarder un peu sur ce texte, qui à première lecture — Cajetan en fit la remarque — ne laisse pas que d'étonner.

S. Thomas, en effet, débute par l'affirmation d'une symétrie parfaite entre la *forma naturalis* et la *forma intelligibilis* (« sicut res naturalis,... ita intellectus... »); puis, après avoir souligné la relation (*habitudo*) de la forme naturelle et de l'appétit naturel, brusquement, au lieu de transposer symétriquement cette relation dans l'ordre intentionnel (intelligible), il substitue, à l'expression qu'on attendait (« *forma* intelligibilis »), l'expression très différente: « *bonum* apprehensum per formam intelligibilem ». Ce glissement n'est pas négligeable, puisque, semble-t-il, la conclusion de tout le raisonnement (la nécessité d'une volonté, ou d'un appétit rationnel *élicite*) en dépend. « Exigebat enim processus iste, écrit Cajetan développant l'objection, ut illatum esset: ergo natura intellectualis ita se habet ad formam intelligibilem, quod in habita quiescit, et in non habita inclinatur, quia forma intelligibilis est sicut forma

naturalis » (*In S. th.,* loc. cit.). D'où suivrait seulement la nécessité d'un « appétit naturel » portant sur la *forme* intelligible, mais non d'un « appétit élicite » portant sur l'*objet.*

Et nous n'avons pas la ressource d'imputer l'affirmation initiale d'un parallélisme entre forme naturelle et forme intentionnelle à une distraction passagère du grand Docteur. Car il récidive dans la *Quaestio* 80, art. 1, de cette même Première Partie de la *Somme:* voulant prouver la présence, dans l'âme, d'une faculté appétitive, il ordonne son argument comme suit: « ...*Quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio*... In his quae cognitione carent,... formam naturalem sequitur naturalis inclinatio, quae *appetitus naturalis* vocatur. In habentibus autem cognitionem, sic determinatur unumquodque ad proprium esse naturale per formam naturalem, quod tamen est receptivum specierum aliarum rerum, sicut... intellectus [est receptivus] omnium intelligibilium. *Sicut* igitur formae altiori modo existunt in habentibus cognitionem, supra modum formarum naturalium, *ita* oportet quod in eis sit inclinatio supra modum inclinationis naturalis... Et haec superior inclinatio pertinet ad vim animae appetitivam, per quam animal appetere potest quae apprehendit... » Dans le premier texte, on s'appuyait sur un appétit naturel ou élicite, antécédent à l'immanence de la forme: absente, elle est désirée, etc.; ici, l'on invoque seulement la finalité conséquente: présente, la forme suscite une tendance ultérieure; mais de part et d'autre, on insiste sur le parallélisme entre les deux espèces de formes, naturelle et intentionnelle.

Rapprochés, ces deux passages, loin de s'éclairer l'un l'autre, accusent donc vivement la difficulté de reconstituer la pensée de S. Thomas. C'est que, nous explique Cajetan, commentant le premier des deux textes cités, elle est ici très profonde: « arduum arcanum » (*loc. cit.*).

Et voici, dit-il en substance, le mot de l'énigme: les perfections acquises par une faculté essentiellement connaissante — comme l'intelligence — ne sont perfections *entitatives,* formes d'enrichissement, de cette faculté, que dans la mesure même où elles y constituent des « cognoscibles » en acte; leur immanence au sujet est celle de « formes objectives », de « formae alienae ». « Si contemplatus fueris quod cognoscere est cognoscentem esse actu cognitum [esse τὸ cognitum, prout hujusmodi] et... quod hoc esse quod significat cognoscere, est secundum formam cognoscibilem actu *in genere cognoscibili,* videbis duo. Primo quod formam intelligibilem constituere intellectum in actu est constituere ipsum *in esse rem*

apprehensam ut sic. Et consequenter, in processu literae a forma intelligibili ad rem apprehensam [traduisons: dans la transposition, que le texte commenté effectue, de la *forme* intelligible à la *chose* intelligée],... nullum fuit vitium, nulla obliquitas, sed artificiosa expressio... » (*In S. th.* I. 19. 1). « De forma intelligibili loquebatur [Divus Thomas], non in genere *entium*, sed in genere *intelligibili* ». (*Ibid.*).

D'après cette glose, le raisonnement de S. Thomas signifierait ceci: Sicut quaelibet res ad formam suam naturalem tendit, dum non habet ipsam; in ea autem quiescit quando habet ipsam; ita intellectus, cujus *naturalis* perfectio est ut actu intelligat, tendit ad *formam actu intelligibilem,* et in ea habita quiescit. Sed eadem forma actu intelligibilis, quamvis ex una parte (« in genere entium ») sit perfectio naturalis ipsius subjecti intellectivi, tamen ex altera parte (« in genere intelligibili ») subjecto inest, eique obversatur, *tamquam forma alius rei,* id est tamquam *forma objecti.* Ac proinde, sub hoc altero respectu, appetitur sicut appeti potest *ipsum objectum,* nimirum appetitur non ut *apprehensio* intellectiva boni, sed ut *bonum* intellectu apprehensum.

Cela revient à dire que la forme intelligible — que nous considérons ici selon sa fonction primaire dans la connaissance directe — ne représente autre chose au sujet *que la forme même de l'objet* et se trouve donc être terme de désir *selon cette condition objective.* N'est-ce point, sous une autre expression, la remarque que S. Thomas et les Scolastiques répètent à satiété: « Species (sive sensibilis, sive intelligibilis) est *id quo* cognoscitur, *non id quod* primum cognoscitur »? La *species* ou forme vicariante, « cognoscible en acte » et perfection immanente du sujet, ne laisse d'abord transparaître à la conscience que l'objet non encore possédé qu'elle représente; elle-même, comme disposition subjective, comme perfection actuelle du sujet, ne se manifeste qu'à la réflexion.

Tout cela est très juste, et entièrement conforme aux principes généraux de la noétique thomiste. Pourquoi, néanmoins, reste-t-il en l'esprit une vague insatisfaction, quelque chose comme le sentiment d'une lacune dans l'argument de S. Thomas? C'est qu'en effet, un chaînon de la démonstration commentée par Cajetan est demeuré sous-entendu, et non le moindre.

S. Thomas et son Commentateur supposent, comme chose évidente, que la « forma intelligibilis ut *objective* repraesentativa » (ou le «*bonum* apprehensum per formam intelligibilem ») entre,

sous ce rapport même, dans la finalité par laquelle le sujet tend à sa perfection propre, — ou, en d'autres termes, que la « forma intelligibilis, ut *objective* repraesentativa » bénéficie de l'attirance physique qu'exerce sur l'appétit subjectif la « forma intelligibilis *entitative* spectata, seu ipsa *apprehensio* subjectiva objecti ». Du point de vue réaliste général, où ils se tiennent, ils ont incontestablement raison: la vérité qui parfait l'intelligence est aussi la vérité de l'objet en soi. Mais en dehors de ce présupposé réaliste, et dialectiquement parlant, dire *seulement* que la « forma intelligibilis entitative spectata » ne diffère pas de cette même forme « objective spectata », parce que tout « cognoscible en acte » se réfère intentionnellement à un objet et représente « aliud in quantum aliud », ne résoudrait peut-être pas complètement la question. De ce que la possession d'une relation spéculative à l'objet soit incontestablement appétible comme bien du sujet, conclura-t-on *immédiatement* que l'objet lui-même, en soi, partage cette appétibilité, c'est-à-dire soit désirable au delà même de sa représentation actuelle? Pourquoi la propriété logique d'être appétible glisserait-elle ainsi du terme subjectif au terme objectif de la relation de connaissance?

Remarquons en passant, qu'en acceptant même les réserves initiales des philosophies critiques, on justifierait aisément ce transfert, *à une condition:* que la forme intelligible, immanente au sujet, ne dût sa signification *objective* qu'à l'exercice même d'un appétit naturel qui, à travers elle, porterait le sujet vers l' « objet en soi »; de telle façon que le lien tendanciel, radical et nécessaire, entre le sujet et le bien ontologique, fût déjà noué dans les rétroactes préconscients de la représentation objective de ce bien.

Mais ce n'est point l'endroit de pousser à fond cette solution subtile. Poursuivons notre examen de la doctrine thomiste.

La « forme intelligible » tient donc, par rapport à la volonté, le même rôle que la « forme naturelle » relativement à l'« appétit naturel ».

La constatation n'est pas sans conséquence. Et nous pouvons entrevoir dès maintenant deux points de vue qui ouvrent des problèmes nouveaux.

D'abord, notre activité intellectuelle, puisqu'elle est un passage de la puissance à l'acte, loin de baigner tout entière en pleine lumière — « l'actualité d'une chose est comme sa lumière » (*In lib. De Causis,* lect. VI) — doit elle-même, initialement, dans l'assimilation du premier « donné », s'être mise en branle « per modum naturae », selon un mode inconscient (préconscient) d'exercice. Avant

d'acquérir des « formes intelligibles », elle revêtait donc une « forme naturelle », spécification innée de sa poussée native vers l'acte conscient. Mais quel est le rapport de cette *forme naturelle* spécificatrice, aux *formes intelligibles* qui se succéderont ensuite dans la conscience? Et quel est le rapport de cette *poussée initiale,* encore obscure, avec la *volonté* qui viendra plus tard se mouler, pour ainsi dire, dans les « formes intelligibles » devenues conscientes? En termes scolastiques: comment définir la nature et le lien réciproque de l'*actus primus* de l'intelligence et de l'*actus primus* de la volonté?

Le second point de vue que nous entrevoyions domine le même champ que le premier, quoique à l'opposite. La volonté, éclairée par les formes intelligibles, se meut à des *fins* diverses, mais toujours, en dernière analyse, sous l'attraction d'une fin ultime et totale. Cette *fin dernière* quelle est-elle? Si c'était identiquement la fin dernière de l'intelligence, la tendance naturelle de l'intelligence à sa fin différerait-elle réellement de la tendance naturelle de la volonté? nous pressentirions du moins une étroite unité sous le dualisme superficiel des deux grandes facultés de l'esprit.

En reprenant notre cheminement à travers les textes, nous pouvons certes garder cette échappée devant les yeux, comme une hypothèse directrice, qu'il faudra contrôler minutieusement.

c) *La causalité réciproque de l'intelligence et de la volonté dans l'intellection.*

Efforçons-nous d'abord de définir la causalité réciproque de l'intelligence et de la volonté dans leurs *actes seconds,* afin de la poursuivre ensuite, si possible, jusque dans leurs *actes premiers.*

Influence réciproque des actes seconds intellectuels et volontaires.

S. Thomas, si éloigné qu'il fût de nos curiosités psychologiques, n'a point manqué d'observer une circonstance, remise en valeur récemment par les recherches expérimentales sur la pensée: que l'activité intellectuelle se développe sous l'égide de tendances et même, souvent, de vouloirs.

Cette influence d'une finalité antécédente à l'origine de nos connaissances intellectuelles ressort déjà de presque tous nos chapitres précédents. Si nous en cherchons ici quelques expressions nouvelles, c'est moins à dessein de la démontrer que pour en accuser deux ou trois caractères importants.

D'une manière générale, la connaissance objective dépend d'une « intention » (1) dirigée à l'objet:

« Conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam sicut *ad finem:* propter hoc enim intellectus conceptionem rei in se format *ut* rem intellectam cognoscat » (*Pot.* VIII. 1, c.).

« Vis cognoscitiva non cognoscit aliquid actu, nisi adsit *intentio.* [N. B. Le principe est universel; S. Thomas en fait ensuite une application à l'usage actuel de *species* déjà acquises]. Unde et phantasmata in organo conservata interdum non actu imaginamur, quia *intentio* non refertur ad ea. Appetitus enim alias potentias in actum movet in agentibus per voluntatem. Multa igitur, ad quae simul *intentio* non fertur, non simul intuemur » (*S. c. G.* I. 55, 2°).

Ailleurs, parlant du passage de l'« habitus scientiae » à l'« actus scientiae », S. Thomas déclare que l'usage *actuel* de connaissances précédemment acquises se fait sous l'influence de la volonté: « In intellectu possibili, differt actu apprehendere et retinere, non ex eo quod species [l'espèce intelligible] sit in eo aliquo modo corporaliter, sed intelligibiliter tantum. Nec tamen sequitur quod semper intelligatur secundum illam speciem, sed solum quando intellectus possibilis perfecte fit in actu respectu illius speciei. Quandoque vero est imperfecte in actu ejus, quodam modo medio inter puram potentiam et purum actum, et hoc est *habitualiter* cognoscere: et de hoc modo cognitionis reducitur in actum perfectum *per voluntatem, quae,* secundum Anselmum, est *motor omnium virium* » (*Verit.* X. 2, ad 4).

Faut-il rappeler, en outre, les jugements opinatifs et les certitudes libres (croyance), où, selon S. Thomas, la motion de la volonté décide de l'affirmation? Pour qu'une pareille motion soit possible, une certaine homogénéité dynamique doit exister entre le jugement, comme tel, et l'appétit rationnel.

Mais, si la volonté peut mouvoir l'intelligence, d'autre part nous savons que l'intelligence meut aussi la volonté; il convient de définir le point précis où cette action est *réciproque.*

« Utrum voluntas moveat intellectum », demande S. Thomas.

« Aliquid dicitur *movere* dupliciter. Uno modo *per modum finis:* (= mouvoir « objectivement », comme meut une « fin » préalablement connue), sicut dicitur quod finis movet efficientem; et hoc modo intellectus movet voluntatem, quia bonum intellectum est objectum voluntatis et movet ipsam ut finis.

(1) Cf. *S. th.* II. II^ae, 180. 1, c. et surtout I. II^ae, 12. 1, c.

« Alio modo dicitur aliquid movere *per modum agentis* (= mouvoir « subjectivement », comme meut une cause efficiente ou un « agent »), sicut alterans movet alteratum et impellens movet impulsum; et hoc modo voluntas movet intellectum et omnes animae vires.... Objectum [enim] voluntatis est bonum et finis in communi. Quaelibet autem potentia comparatur ad aliquod bonum proprium sibi conveniens, sicut visus ad perceptionem coloris et intellectus ad cognitionem veri. Et ideo voluntas per modum agentis movet omnes animae potentias ad suos actus, praeter vires naturales vegetativae partis, quae nostro arbitrio non subduntur... » (*S. th.* I. 82, 4, c.).

« Si autem consideretur intellectus secundum communitatem sui objecti [= « secundum quod est apprehensivus entis et veri universalis »] et voluntas secundum quod est quaedam determinata potentia, *sic... intellectus est altior et prior voluntate,* quia sub ratione entis, et veri, quam apprehendit intellectus, continetur voluntas ipsa, et actus ejus, et objectum ipsius... Si vero consideretur voluntas secundum communem rationem sui objecti, quod est bonum [= « prout scilicet est appetitiva boni communis »], intellectus autem secundum quod est quaedam res et potentia specialis, sic sub communi ratione boni continetur, velut quoddam speciale, et intellectus ipse, et ipsum intelligere, et objectum ejus quod est verum; quorum quodlibet est quoddam speciale bonum. Et *secundum hoc voluntas est altior intellectu* et potest ipsum movere.

« Ex his ergo apparet ratio quare hae potentiae [= intellectus et voluntas] *suis actibus invicem se includant;* quia intellectus intelligit voluntatem velle, et voluntas vult intellectum intelligere. Et simili ratione *bonum continetur sub vero* in quantum est quoddam verum intellectum, et *verum continetur sub bono* in quantum est quoddam bonum desideratum » (*S. th.* I. 82. 4, ad 1. — Voir aussi *S. th.* I. 82, 3, c. et ad 1; II. II^{ae}, 180. 1, c. et ad 1 et 2).

Il y a donc compénétration réciproque de l'intelligence et de la volonté: « Voluntas *in ratione* est » (*S. th.* I. 87. 4, c.), redit S. Thomas après Aristote. « Sicut dicitur in 3 De Anima, text. 42, voluntas *in ratione* consistit. Unde [Augustinus] accipit rationem secundum quod *in ea concluditur voluntas* » (*S. th.* I. II^{ae}, 15. 1, ad 1). « Voluntas et intellectus *mutuo se includunt* » (*S. th.* I. 16. 4, ad 1). En tant que la volition dépend de fins objectives, l'intelligence revendique la priorité sur la volonté (« movet per modum finis »); en tant que l'intellection est mise en exercice par un dynamisme sub-

jectif, la volonté précède l'intelligence (« movet per modum agentis »).

Voici, dans la *Somme théologique,* un article où S. Thomas achève de nous révéler sa pensée sur la motion réciproque de l'intelligence et de la volonté dans le « devenir » intellectuel (1). Tous les termes y présentent une haute précision technique.

« Dicendum quod in tantum aliquid *indiget moveri* ab aliquo *in quantum est in potentia ad plura.* Oportet enim ut id quod est in potentia reducatur in actum per aliquid quod est in actu; et hoc est movere. *Dupliciter* autem aliqua vis animae invenitur esse in potentia ad diversa: *uno modo* quantum ad agere vel non agere; *alio modo* quantum ad agere hoc vel illud; sicut visus quandoque videt actu et quandoque non videt; et quandoque videt album et quandoque videt nigrum. Indiget igitur movente quantum ad duo, scilicet *quantum ad exercitium vel usum actus,* et *quantum ad determinationem actus;* quorum primum est ex parte *subjecti,* quod quandoque invenitur agens, quandoque non agens; aliud autem est ex parte *objecti,* secundum quod *specificatur* actus » (*S. th.* I. II^ae^. 9, 1, c.).

Dans ce texte, fort clair, les principes posés sont absolument généraux et s'appliquent à toute opération d'une faculté quelconque astreinte à passer de la puissance à l'acte. S. Thomas montre ensuite quelles doivent être, dans l'activité intellectuelle, la motion subjective déclenchant l'activité (*exercitium actus*) et la motion objective, spécificatrice de l'acte (*specificatio seu determinatio actus*):

« Motio autem ipsius *subjecti* est ex agente aliquo. Et cum omne agens agat propter finem,... principium hujus motionis est *ex fine.* Et inde est quod ars ad quam pertinet finis movet suo imperio artem ad quam pertinet id quod est ad finem... *Bonum* autem in communi, quod habet rationem finis, est objectum *voluntatis*; et ideo ex hac parte *voluntas movet alias potentias animae* ad suos actus. Utimur enim aliis potentiis cum volumus. Nam fines et perfectiones omnium aliarum potentiarum comprehenduntur sub objecto voluntatis, sicut quaedam particularia bona » (*Ibid.*).

« Sed *objectum* movet determinando actum *ad modum principii formalis,* a quo in rebus naturalibus actio specificatur, sicut calefactio a calore. Primum autem principium formale est *ens, et verum universale,* quod est objectum intellectus. Et ideo isto modo motio-

(1) Voir à ce sujet les textes parallèles, p. ex. *S. th.* I. 16. 4, et *Verit.* XXI. 3.

nis *intellectus movet voluntatem,* sicut praesentans ei objectum suum » (*Ibid.*).

Concluons: « *Voluntas movet intellectum quantum ad exercitium actus,* quia et ipsum verum, quod est perfectio intellectus, continetur sub universali bono ut quoddam bonum particulare. Sed *quantum ad determinationem actus, quae est ex parte objecti, intellectus movet voluntatem,* quia et ipsum bonum apprehenditur secundum quamdam specialem rationem comprehensam sub ratione veri » (*Ibid.* ad 3).

Ce qui nous intéresse, dans ces articles de la *Somme,* c'est moins encore la conclusion qu'ils posent *ex professo,* que la doctrine qu'ils laissent percer entre les lignes.

D'une manière générale, nous savions déjà que toute spéculation est action, parce que, dans le réel, la « forme » n'est jamais isolée de l'« acte » qu'elle spécifie: « Forma est specificatio actus ». Les philosophes rationalistes, et Kant lui-même par héritage du rationalisme, oublièrent trop que la notion statique de forme se découpe dans notre conscience secondairement et par abstraction. Aristote faisait preuve d'une pénétration bien supérieure en reportant l'origine logique et psychologique de la μορφή à une analyse de la κίνησις.

S. Thomas, dans les textes cités, rappelle, à propos de nos puissances intellectives, ce dynamisme, inséparable de la forme: « toute faculté de l'âme » — faculté pratique ou faculté spéculative — présente dans son opération deux aspects indissolublement liés: l'*exercitium* et la *specificatio.* Cette dualité d'aspects vaut aussi pour l'intelligence. En tant que faculté opérative, devant s'exercer activement, *agir,* elle est tendance à une fin. Tout agent, sans exception, tend à une fin. Déjà l'opération même, sollicite l'agent à la manière d'un but naturel et immédiat: « Operatio est finis operantis, cum omnis res sit propter suam operationem, sicut propter finem proximum » (*Qu. disp. De virt. in comm.* I. c.). Disons plus: l'agent, quel qu'il soit, tend à l'action dans la mesure où le *terme* de l'action constitue pour lui un bien, une fin. Cette proportion nécessaire s'applique à la faculté intellectuelle: « Ipsum *verum* (c'est-à-dire le terme de l'intellection) est *quoddam bonum,* secundum quod intellectus *res quaedam est,* et verum *finis ipsius* » (*S. th.* I. 82. 3, ad 1). « Patet etiam quod nihil prohibet *verum* esse *quoddam bonum,* secundum quod intellectus cognoscens accipitur *ut quaedam res.* Sicut enim quaelibet alia res dicitur bona sua perfectione, ita intellectus cognoscens sua *veritate* » (*In VI Metaph.* lect. IV).

Ces deux derniers textes, que nous prenons au hasard, entre

beaucoup d'autres, non seulement incluent le *verum* dans l'extension logique du *bonum,* mais indiquent sous quel rapport l'intelligence et ses opérations appartiennent à l'ordre de la finalité: comme *réalités ontologiques,* « ut quaedam res ». Or, c'est ainsi que les considère une « métaphysique de la connaissance ».

On se souviendra, en effet, d'une remarque de S. Thomas, que nous soulignions déjà en esquissant son « ontologie de la connaissance » (Livre II, Sect. II, ch. 1, § 2): la vérité de l'intellect y était définie à deux degrés: soit comme une perfection formelle acquise par le sujet s'assimilant vitalement l'objet, soit comme une connaissance achevée, une prise de conscience (« cognitio »); et la *cognitio,* le vrai dans sa phase consciente, était présenté comme l'effet immédiat et proportionné de la « veritas intellectus » au sens ontologique de l'expression, c'est-à-dire du vrai dans sa phase vécue.

S'il en est ainsi, le vrai en tant que *perfection vécue* devra posséder toutes les particularités du vrai *connu,* sauf la seule conscience actuelle. Or la conscience est-elle autre chose que la limpidité lumineuse d'un acte qu'aucun écran matériel ne divise d'avec lui-même? la transparence intuitive de la forme par rapport à ses propres déterminations, innées ou acquises? La luminosité interne de la conscience illumine l'objet vécu, selon qu'il est actuellement immanent, sans y rien supprimer ni ajouter. Et par conséquent, en dehors de cette phosphorescence révélatrice, qui est la première propriété de l'acte comme acte, *tout* ce que présente l'objet conscient: diversité matérielle, structure synthétique, opposition au sujet, doit être déjà *déterminé* dans le jeu de l'intelligence considérée comme faculté ontologique, comme « res » soumise aux lois générales de la causalité et de la finalité.

Relation réciproque des actes premiers de l'intelligence et de la volonté.

Les deux grands textes de la Somme, cités plus haut (*S. th.* I. 82. 4 et I. II^ae^, 9, 1), concernant la motion mutuelle de l'intelligence et de la volonté, concluaient: « voluntas movet intellectum quoad *exercitium* actus; intellectus movet voluntatem quoad *specificationem* actus ». Au sens restreint que lui donnait là S. Thomas, cette formule signifie simplement que la volonté élicite peut mettre en branle l'activité intellectuelle: « intelligimus enim cum volumus » — et que, d'autre part, l'intelligence, par la présentation objective du bien, « spécifie » la tendance volontaire. La conclusion expresse

du Saint Docteur ne devait pas être plus ample, puisqu'il n'était question directement que de la volonté au sens strict, de l'appétit élicite rationnel, qui, par définition, se règle sur la connaissance explicite du bien.

Et pourtant, en lisant ces articles, commentaires précis de l'énigmatique « voluntas in ratione est », on devine une profondeur et une portée bien plus grandes. Car, effectivement, les prémisses posées par S. Thomas, pour justifier sa conclusion particulière, résolvent *virtuellement* le problème *entier* des rapports entre intelligence et volonté. Nous allons le montrer immédiatement.

Au lieu de reprendre, de ce point de vue élargi, l'examen des textes déjà lus, peut-être sera-t-il moins fastidieux d'ouvrir le *De Malo* (Quaestio VI, art. unic., c.), où toute la pensée de S. Thomas se trouve résumée avec une grande exactitude de termes.

« Potentia aliqua dupliciter movetur: uno modo ex parte *subjecti*; alio modo ex parte *objecti*... Et prima quidem immutatio pertinet ad *exercitium* actus, ut scilicet agatur vel non agatur, aut melius vel debilius agatur; secunda vero immutatio pertinet ad *specificationem* actus, nam actus specificatur per objectum ».

[Il est évident que ce préambule vaut pour toute opération d'une puissance qui, présentant une part de passivité, doit « être mue » à son acte — ou, comme on le disait précédemment (*S. th.* I. IIae, 9, 1, c.), qui reste par elle-même indéterminée entre plusieurs alternatives: « in potentia ad plura,... ad diversa ». Les alternatives énumérées par S. Thomas se réduisent à trois: « agere vel non agere » (exercice pur), « agere melius vel debilius » (degré intensif), « agere hoc aut illud » (spécification). Si l'on veut traiter le problème entier de la motion requise par nos facultés spirituelles, il ne suffit pas de considérer les actes de l'intelligence et de la volonté à l'intérieur de séries déjà amorcées: les alternatives indiquées existent dès avant la première opération de chaque série. La théorie explicative doit donc embrasser ce premier moment non moins que les suivants, tant au point de vue de l'exercice qu'au point de vue de la spécification].

« Est autem considerandum, poursuit S. Thomas, quod in rebus naturalibus specificatio quidem actus est *ex forma*; ipsum autem exercitium est ab agente quod causat ipsam motionem. Movens autem agit *propter finem*. Unde relinquitur quod *primum* principium motionis quantum ad exercitium actus sit *ex fine* ».

[Cette conclusion est appliquée par S. Thomas aux « res naturales », c'est-à-dire, soit aux agents inconscients, soit aux agents capables de connaissance, mais opérant « per modum naturae »,

sans être guidés actuellement, dans leur action, par une connaissance préalable. Tel sera le cas de la mise en « exercice » de l'intelligence même, dans le premier acte d'intellection, et aussi dans les actes subséquents, pour autant qu'ils ne soient pas commandés par un acte élicite de volonté. Dans la motion naturelle imprimée à de tels agents, S. Thomas distingue: 1° La *forme* de la motion, c'est-à-dire la forme même de l'agent secondaire sous cette motion: par exemple, Dieu meut les choses selon leur forme naturelle. 2° L'*exercice* de la motion, le dynamisme qui fait passer de « non agere » à « agere »: cet exercice se déploie dans l'agent secondaire, mais procède entièrement de l'agent principal, celui qui meut. 3° La *fin* à laquelle est ordonné l'*exercitium:* car « movens agit propter finem » (*loc. cit.*). Préalablement donc à l'*exercitium,* le terme où devait s'acheminer celui-ci, à travers la forme de l'agent secondaire, était l'objet d'une « intention » de l'agent principal. C'est l'*intention* même de l'agent principal qui effectue, dans l'agent secondaire, la *synthèse primitive* de la spécification naturelle (*forma*) et de l'impulsion dynamique (*exercitium*), en vue d'une fin proportionnée.]

« Si autem consideremus *objecta* voluntatis et intellectus, inveniemus quod objectum intellectus est *primum principium in genere causae formalis,* est enim ejus objectum ens et verum. Sed objectum voluntatis est *primum principium in genere causae finalis,* nam ejus objectum est bonum, sub quo comprehenduntur omnes fines... Unde et ipsum *bonum,* in quantum est quaedam forma apprehensibilis, *continetur sub vero,* quasi quoddam verum; et ipsum *verum,* in quantum est finis intellectualis operationis, *continetur sub bono* ut quoddam particulare bonum. »

[Le texte conclut ensuite, d'une manière générale, comme les textes précédemment cités, que toute motion imprimée aux diverses puissances de l'âme, procède de deux principes réciproquement premiers: un principe *spécifiant* (forme) qui est œuvre d'intelligence, et un principe *dynamique* (exercice, acte) qui est œuvre de volonté; de telle façon que, dans le jeu immanent des facultés, intelligence et volonté détiennent alternativement la priorité rationnelle.]

Dans ce texte du *De Malo,* comme dans les précédents, S. Thomas restreint sa conclusion dernière à la primauté réciproque des actes *élicites* de l'intelligence et de la volonté. Mais il est facile de voir, par les fragments reproduits ci-dessus, que le titre logique de cette réciprocité est emprunté par lui à une considération indépendante

du caractère soit élicite, soit naturel, des actes envisagés. Tout le raisonnement se fonde, en définitive, sur les propriétés intrinsèques et objectives de la *ratio veri* et de la *ratio boni,* objets formels respectifs de l'intelligence et de la volonté, et non sur la circonstance que, dans le cas spécial envisagé, le vrai soit librement voulu et le bien prévu comme tel. La racine psychologique de la réciprocité entre les opérations élicites de nos deux facultés supérieures, consistera donc dans l'unité naturelle de l'intelligence, puissance illimitée d'*assimilation* des formes, et de la volonté, *appétit* universel du bien.

L'*inclusion mutuelle* de ces deux puissances doit être cherchée, non pas seulement dans l'alternance de leurs opérations respectives, mais, plus profondément, dans la relation complémentaire et l'interdépendance de leurs « actes premiers ».

Essayons, à présent, de remonter jusqu'à ces *actes premiers* pour les considérer en eux-mêmes. L'acte premier, disposition permanente de la faculté, doit se rencontrer à l'état pur, sans mélange de caractères adventices, immédiatement en amont de la première opération exercée: il représente, dans l'agent, l'ensemble des conditions à priori de possibilité de cette première opération.

Puisque la *volonté,* comme appétit élicite, règle son opération sur le bien objectivement connu, la première opération volontaire présuppose une intellection qui la spécifie. Mais, sous le rapport de l'exercice, d'où dépend la première volition? D'une condition dynamique antécédente, certes, mais laquelle?

Une volition antécédente? il s'agit, par hypothèse, d'expliquer la volition initiale. La tension dynamique que requiert celle-ci doit donc être une condition de nature, précédant toute opération; et elle réalise la définition d'un « actus primus ».

Mais S. Thomas va plus loin. Comme cet acte premier est l'acte imparfait d'une essence finie, il ne peut consister (en vertu des relations analytiques de l'acte et de la puissance) qu'en une motion subie de la part d'un agent extrinsèque: « Necesse est ponere, quod, *quantum ad primum motum* voluntatis, *moveatur* voluntas cujuscumque non semper actu volentis, *ab aliquo exteriori...* » (*Qu. disp. de Malo,* VI, art. unic., c). Et l'on démontre alors aisément — nous y reviendrons plus loin — que cet agent extérieur, donnant l'acte premier à la volonté, est la Cause universelle: « Relinquitur... quod id quod primo movet voluntatem (et intellectum) sit aliquid supra voluntatem (et intellectum), scilicet Deus. » (*Ibid.*).

Or, lisions-nous plus haut dans S. Thomas, la motion naturelle *ad exercitium,* imprimée par un agent extérieur, est dirigée à une fin; et cette fin, pour autant qu'elle doive être procurée par le mouvement du patient, a pour spécification la forme naturelle de ce dernier. Donc la motion naturelle *ad exercitium,* imprimée par la Cause première à la volonté du sujet intellectuel, tend à réaliser une fin dont la spécification est inscrite anticipativement dans la forme naturelle de ce sujet. Mais la forme naturelle d'un sujet — c'est-à-dire la loi essentielle de son *operari* — s'exprime immédiatement dans l'objet formel des puissances de ce sujet. Donc (pour prendre le cas le plus simple), dans un sujet purement spirituel, dont les puissances naturelles se réduisent à intelligence et volonté, la forme naturelle sur laquelle se réglerait la « voluntas in actu primo » ne pourrait être que la forme même de l' « intellectus in actu primo ».

Si nous remontons pareillement la série des actes élicites de l'*intelligence,* S. Thomas nous avertit que nous rencontrerons une aperception objective initiale qui échappe à toute motion de la volonté: « Non oportet procedere in infinitum, sed *statur in intellectu sicut in primo.* Omnem enim voluntatis motum necesse est quod praecedat apprehensio; sed non omnem apprehensionem praecedit motus voluntatis: sed principium *consiliandi* (al. *considerandi*), et *intelligendi,* est aliquod intellectivum principium *altius intellectu nostro, quod est Deus* » (*S. th.* I. 82. 4, ad 3). A travers la première intellection, nous entrevoyons les conditions à priori qui définissent l'intelligence « in actu primo »: de nouveau, c'est une motion naturelle, imprimée par un agent distinct du sujet, motion qui doit être ordonnée à une fin et présente donc indivisément deux aspects: un aspect dynamique et un aspect formel. Comme impulsion dynamique, *ad exercitium,* indépendamment de toute spécification, la motion qui constitue l'intelligence en acte premier ne diffère pas de la motion naturelle *ad exercitium* imprimée à la volonté par la Cause universelle. Mais quel sera ici le principe *formel et spécificateur* de la motion transcendante? (1) L'essence du sujet intellectuel? Sans doute; mais selon la doctrine thomiste, si profonde, des puissances opératives, toute essence finie émane, par nature, ses « puissances », subsiste en elles, et n'est en acte premier d'opéra-

(1) On n'oubliera pas que, selon l'adage scolastique, « actio est in passo; motio est in moto ». La motion dont nous parlons ici n'est « transcendante » que par son origine.

tion que selon la coordination et la subordination de leurs objets formels. Or — nous le rappelions il y a un instant — l'essence d'un sujet intellectuel, en tant qu'intellectuel, n'exige et ne comporte que deux puissances: la volonté, puissance dynamique réglée sur l'intelligence, et l'intelligence elle-même, puissance de spécification du dynamisme volontaire. Le principe spécifiant, ou formel, de l'une et de l'autre faculté doit donc être cherché *dans la ligne de l'intelligence.*

Certes, l'intelligence elle-même est *spécifiée par l'objet* qu'elle appréhende; mais comme l'appréhension intellectuelle de l'objet est activité, et non pure passivité — ou, si l'on préfère, comme la passivité intellectuelle est la passivité d'une forme, et non d'une matière — il faut bien qu'avant le premier acte d'appréhension objective, l'intelligence porte une détermination formelle propre, une sorte d' « acte premier formel » qu'elle possède par nature, c'est-à-dire par motion spécificatrice de la Cause universelle.

S. Thomas indique clairement cette *motion formelle,* logiquement préalable à l'impression externe, directe ou indirecte, de l'objet. Par exemple, dans ce texte (qui traite en ordre principal de l'illumination surnaturelle): « Cognoscere veritatem est usus quidam, vel actus intellectualis luminis... Usus autem quilibet quemdam motum importat, large accipiendo motum, secundum quod intelligere et velle motus quidam esse dicuntur... Videmus autem in corporalibus, quod ad motum non solum requiritur ipsa *forma,* quae est principium motus, vel actionis, sed etiam requiritur *motio primi moventis*... Manifestum est autem, quod... omnes motus, tam corporales, quam spirituales, reducuntur in primum movens simpliciter, quod est Deus; et ideo quantumcumque natura aliqua corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in actum suum procedere, nisi moveatur a Deo... Non solum autem a Deo est omnis motio, sicut a primo movente, sed etiam *ab ipso est omnis formalis perfectio,* sicut a primo actu: sic igitur *actio intellectus,* et cujuscumque entis creati, dependet a Deo *quantum ad duo:* uno modo in quantum ab ipso habet *perfectionem sive formam* per quam agit; alio modo, in quantum ab ipso *movetur ad agendum.* Unaquaeque forma *indita* rebus creatis a Deo habet efficaciam respectu alicujus actus determinati, in quem potest secundum suam proprietatem...; *sic* igitur *intellectus humanus habet aliquam formam, scilicet ipsum intelligibile lumen,* quod est de se sufficiens ad quaedam intelligibilia cognoscenda, ad ea scilicet in quorum notitiam per sensibilia possumus devenire... » (*S. th.* I. II^{ae}, 109. 1, c). Il est presque superflu de faire remarquer que l'« intelligibile lumen »,

forme innée de notre intellect, désigne identiquement ces « prima intelligibilia » dont S. Thomas affirme à plusieurs reprises l'innéité dynamique dans l'intellect-agent. (Voir pp. 58, 95, 153, 260; et ci-dessous: Section III, ch. 4, § 4, où le sujet est traité au long).

Sous la motion transcendante, notre intelligence porte donc une première spécification naturelle, selon laquelle elle passera à l'acte second, pour peu que les conditions extrinsèques d'une opération lui soient offertes. L'acte premier de notre intelligence consiste dans cette spécification primitive.

Les considérations qui précèdent définissent le rapport de la volonté « in actu primo » à l'intelligence « in actu primo »: *l'acte premier de l'intelligence est à l'acte premier de la volonté comme la spécification est à l'exercice, comme la forme est au dynamisme* (1). Et, puisque l'acte premier n'est pas une opération particulière, mais la condition à priori qui s'impose à toute opération quelconque, la série entière des actes seconds intellectuels et volontaires présentera, sous des déterminations adventices, le même rapport fondamental que les actes premiers respectifs de deux facultés (2).

Développons quelque peu cette idée.

La motion naturelle « in ordine exercitii » n'est, de soi, que la poussée indéterminée, la pure aspiration vers la Fin et le Bien, définis seulement comme le corrélatif de la tendance: *Bonum est quod omnia quovis modo appetunt.* Toute activité, quelle qu'elle soit, et sous quelque modalité qu'elle se présente, est soumise à l'emprise dynamique d'un bien ou d'une fin. Mais il va de soi qu'une poussée entièrement indéterminée, une tendance amorphe, une exigence indéfinie, un pur *Sollen,* ne sont pas plus réalisables qu'une « matière première »: le dynamisme postule la forme, la tendance revêt nécessairement une spécification: à la tendance « in actu primo » doit répondre une spécification « in actu primo », ce que S. Thomas appelle un « primum principium in genere causae formalis » (*Ibid.*). Or la caractéristique de la tendance rationnelle, par contraste avec les appétits inférieurs, c'est de n'avoir pas de

---

(1) On comparerait utilement les deux *actes premiers* de tout sujet intellectuel fini, dans le thomisme, aux deux moments initiaux du Moi pur. — Position pure (pur « exercice ») et Réflexion pure (« forme » pure) — dans l'Idéalisme de Fichte. (Voir notre Cahier IV).

(2) « Cum utrumque [*quod est* in intellectu et *quod est* in voluntate] radicetur in una substantia, et unum sit *quodammodo principium alterius,* consequens est ut quod est in voluntate, sit etiam quodammodo in intellectu » (*S. th.* I. 87. 4, ad 1).

limite en deçà de la Fin qui épuise le « désirable » et du Bien qui épuise la bonté. La seule forme spécificatrice qui laisse le jeu libre à toutes les possibilités de cette tendance compréhensive ne saurait être que la forme la plus générale possible, celle qui n'en exclut aucune autre: l'*ens qua tale*.

Donc, notre nature intellectuelle, avant tout acte élicite, *doit* présenter en elle-même, c'est-à-dire dans l'unité corrélative de nos deux grandes facultés, considérées selon leurs actes premiers respectifs, une condition à priori, à la fois formelle et dynamique, savoir: la capacité et le désir, pareillement illimités, de l'*être* (*ens*).

Qu'arrive-t-il aux moments suivants? Dès que l'intelligence, rencontrant un donné externe, passe à l'acte second sous la motion formelle de ce donné et sous l'impulsion permanente de l'appétit naturel, une détermination particulière, positive, se trouve subsumée à la forme universelle de l'*ens*, qui n'était auparavant que le cadre et l'appel de toutes déterminations possibles. Un « objet » se détache dans la conscience. Et cette représentation objective, greffée sur la forme naturelle de l'intelligence, devient, pour la faculté dynamique (appétitive), une spécification nouvelle, un nouveau point de départ formel. Mais, cette fois, la poussée de l'appétit sera proprement volontaire: elle s'effectuera *secundum bonum ab intellectu cognitum*. Qu'ensuite, à la réflexion, l'objet bon, ainsi représenté, révèle formellement son appétibilité, et la volonté se réglera, non plus (« per modum naturae ») sur la représentation brute de l'objet, mais sur la représentation expresse de l'appétibilité, ou de la bonté de l'objet. A ce moment naît la possibilité prochaine d'une délibération et d'une volition libre. Et comme la réflexion intellectuelle peut aussi faire ressortir dans la conscience l'appétibilité de la représentation, ou même, d'une manière générale, de toute connaissance, comme bien du sujet, l'appétit rationnel, non seulement continuera de pousser sourdement et nécessairement l'intelligence à des assimilations objectives (« *naturaliter* homo vult... cognitionem veri, quae convenit intellectui » *S. th.* I II[ae], 10, 1, c), mais deviendra capable de commander formellement (*signate, sub ratione boni*) l'opération intellectuelle même (« intelligimus enim cum volumus »).

Avec le déroulement de la vie psychologique, le processus dont nous venons de tracer le schéma se complique de plus en plus, sans perdre ses caractères fondamentaux.

A mesure que, sous l'invasion incessante des données extérieures, les fins partielles et les spécifications particulières de la tendance rationnelle se multiplient, la potentialité ou l'indétermination ini-

tiale de celle-ci se réduit. Car, dans une faculté spirituelle, rien ne s'efface; la science acquise persiste dans notre intelligence à l'état d' « habitus », disent les Scolastiques; or, l' « habitus » est, pour ainsi dire, une seconde nature, interposée entre l'acte premier et les actes seconds: c'est la pesée sourde du passé sur l'activité présente. L' « habitus » s'ajoute à la forme naturelle de chaque puissance, pour influencer à l'avance tout exercice de celle-ci.

La manière dont, en fait, nous abordons les données nouvelles qui pénètrent dans notre conscience, dépend donc de dispositions complexes, spéculatives, affectives et volontaires, renforcées ou modifiées au fil de l'expérience écoulée. Une théorie *logique* de l'opération intellectuelle *comme telle* peut faire abstraction de ces facteurs contingents; une théorie *psychologique* des opérations intellectuelles qui s'enchaînent *effectivement* en nous, devrait, au contraire, tenir compte des « habitus » spéculatifs et pratiques. Il est parfaitement exact — comme y insistent volontiers, parmi les Scolastiques, les philosophes franciscains — que l'amour, la volonté droite, ou tortueuse, ou mauvaise, le sentiment même, commandent en quelque mesure notre appréhension du vrai. Pour intéressante qu'elle soit, cette étude plus concrète, plus complète aussi, de la vie de notre pensée ne doit pas nous retenir: dans cet ouvrage, conformément à notre but, nous n'avons à rechercher que les conditions essentielles, nécessaires et suffisantes, de la connaissance objective *comme telle.*

Unité et distinction de l'intelligence et de la volonté.

Nous faisions observer plus haut que les processus psychologiques que l'on appelle communément activité intellectuelle et activité de l'appétit rationnel ne doivent pas être conçus comme deux séries parallèles, simplement coordonnées entre elles. Le lien est plus intime. Tout ce qui, dans l'activité intellectuelle même, est « devenir », « mouvement assimilateur » se propageant indéfiniment, à travers les formes accumulées, vers le Vrai intégral, Fin dernière de l'intelligence; tout ce qui concerne l'intelligence « ut est res quaedam »; tout cela se rapporte à l'ordre de *l'exercice,* ou de la cause finale: tout cela donc, c'est l'œuvre de l'*appétit rationnel,* soit comme appétit naturel — peut-être dirait-on assez exacte-

ment: comme volonté naturelle (1) — soit comme volonté proprement dite, comme volonté élicite.

Ainsi la tendance appétitive, loin de se juxtaposer seulement à l'activité intellectuelle, est vraiment le ressort, l'âme dynamique de cette activité. « Voluntas in ratione est » (*S. th.* I. 87. 4, c): si l'on entend cet adage aristotélicien au sens d'une volonté de nature, il est rigoureusement et universellement vrai, pour la gamme entière des opérations intellectuelles, y compris la toute première de celles-ci.

Inversement, tout ce qui, dans ces opérations, comme aussi dans l'activité volontaire, est *détermination, spécification,* et non plus exercice, tout cela, sans exception, se rapporte à l'ordre de la cause formelle, jamais à l'appétit comme tel: celui-ci ne « spécifie » rien; la volonté, lorsqu'elle impose à l'action des déterminations formelles, ne fait en cela que prêter son dynamisme aux déterminations formelles de l'intelligence (2). Ainsi, l'intelligence, de son côté, s'insère, comme forme, soit naturelle, soit intentionnelle, dans la

(1) L'expression « voluntas naturalis », si elle n'est pas de S. Thomas, est du moins employée par des Thomistes (cf. « voluntas », dans les *Indices* de la Somme théologique). Nous avons dit, plus haut, en quel sens elle nous paraît acceptable (Voir Livre II, chap. 5, p. 228, note 1).

Dans la Somme théologique se rencontrent les expressions: *voluntas ut potentia* et *voluntas ut actus* (III. 18. 3, c; I. IIae, 8. 2, c); — *voluntas ut est quaedam natura* (I. 42. 2, ad 3; I. IIae, 10. 1, c et ad 1, 3); *inclinatio naturalis secundum voluntatem* (I. 60. 1, c); — *voluntas ut natura et voluntas ut ratio* (III. 18. 3, c); *voluntas simplex quae consideratur ut natura* (III. 21, 3, c). Voici brièvement le sens de cette terminologie. Une puissance opérative est toujours en « acte premier »; donc, pratiquement, parler de la *voluntas ut potentia,* ou encore de la *voluntas ut est natura quaedam,* c'est parler de la volonté considérée selon son *inclinatio naturalis* (ad *bonum in communi,* vel etiam ad *finem ultimum*), c'est-à-dire selon son *actus primus,* son *intentio prima.* Par contre, la *voluntas ut natura,* pour autant qu'elle s'oppose immédiatement à la *voluntas ut ratio,* est envisagée déjà par S. Thomas dans l'ordre élicite de la *voluntas ut accipitur pro actu* (voluntatis), et elle désigne la *volition* portant sur un objet, qui, *per se et absolute* (III. 18. 3, c), ou seulement *per accidens* (III. 23. 3, c), échappe à la délibération et à l'élection.

Du reste, quoi qu'il en soit de ces expressions diverses, la doctrine même de S. Thomas sur « le mouvement naturel de la volonté » est très nette. On peut en trouver un résumé significatif dans *S. th.* I IIae, 10, 1, surtout *in corp.*).

(2) « Actus voluntatis nihil aliud est quam inclinatio quaedam consequens formam intellectam... Unde inclinatio intelligibilis, quae est actus voluntatis, est intelligibiliter in intelligente, sicut in primo principio et in proprio subjecto » (*S. th.* I. 87, 4, c).

finalité active du sujet, dans ce dynamisme qui emprunte son impulsion première à la motion de l'Acte créateur et qui se prolonge en volonté proprement dite: « Voluntas et intellectus mutuo se *includunt* » (*S. th.* I. 16. 4, ad 1).

Nous devons toutefois faire ici une réserve.

Dans un être intellectuel qui n'est pas un pur esprit, et qui possède donc d'autres puissances opératives que l'intelligence et la volonté, la motion initiale *ad exercitium,* atteignant l'essence entière pénètre, non seulement l'intelligence, mais toutes les *autres* puissances — chacune selon sa forme propre. C'est pourquoi S. Thomas nous dit que chaque puissance de l'âme est mue par un « appétit naturel » proportionné: « *Unaquaeque* potentia animae est quaedam forma seu natura, et habet *naturalem inclinationem* in aliquid. Unde unaquaeque appetit objectum sibi conveniens *naturali appetitu,* supra quem est [in sensitivis] appetitus animalis consequens apprehensionem... etc » (*S. th.* I. 80. 1, ad 3). En tant que dynamisme, l'appétit naturel est un; mais il se diversifie selon les formes des puissances.

On voit pourquoi, à propos de l'âme humaine, nous hésitons à employer l'expression « volonté naturelle » dans un sens équivalent à « appétit naturel »: la volonté naturelle, c'est, en nous, plus spécialement, l'appétit naturel proportionné à l'objet formel de l'intelligence. D'autre part, on peut certes dire que la volonté naturelle, en raison de son universalité, renferme éminemment l'appétit naturel des puissances inférieures : le dynamisme de ces dernières est ordonné par nature à la Fin de la volonté: « Voluntas movet intellectum et omnes animae vires... Cujus ratio est, quia in omnibus potentiis activis ordinatis, illa potentia quae respicit finem universalem movet potentias quae respiciunt fines particulares » (*S. th.* I. 82. 4, c). [Voir ce que nous avons dit de la « subordination des puissances », au Livre II, Sect. II, ch. 3, § 2, c].

Si l' « appétit intellectif » (« appetitus intellectivus » — *S. th.* I. 80. 2, c et ad 2) est le dynamisme d'une forme, et l' « intellect » la forme d'un dynamisme, quelle distinction *réelle* subsiste entre intelligence et volonté? au lieu d'interpénétration, ne faut-il pas parler d'identité? Nous croyons que la difficulté n'émouvra guère un thomiste, qui sait fort bien que la distinction réelle des puissances, chez S. Thomas, n'est pas une distinction adéquate de *res* à *res,* de *quod* à *quod,* mais une opposition relative de *quo* à *quo:* la puissance, en effet, n'est pas l'agent qui opère (*id quod* operatur), elle est seulement une fonction limitée de cet agent (*id*

quo, vel *secundum quod* agens operatur). Du reste, « exercice » et « spécification » ne seraient identiques qu'en Dieu, où l'essence est l'*operari* même et l'*esse* même: partout ailleurs, ces fonctions, quoique inséparables, s'opposent relativement et sont donc réellement distinctes.

Mais, dans la distinction d'intelligence et de volonté, il y a quelque chose de plus que l'opposition relative de « spécification » et d' « exercice ». L'intelligence, notre intelligence, et même toute faculté connaissante, a *son acte propre,* qui ne consiste pas seulement à offrir une forme au dynamisme de l'appétit spéculatif ou pratique. Cet acte propre, où l'appétit ne participe plus intrinsèquement — acte immobile et lumineux, image de la splendeur intime de l'Intellection subsistante; acte qui ne garde en soi aucune trace de l'inquiétude chercheuse, pas même cet effort détendu qu'enveloppe encore notre idée d'une Fin possédée — c'est la *conscience* (1), la « cognitio in actu secundo ». Le repos dans une forme acquise se rencontre en dessous même du degré des êtres conscients. Si la conscience naît en nous d'un « repos », achèvement au moins partiel d'une tendance, elle ne se confond pas avec lui: conscience ne dit plus ni tendance, ni repos; mais elle dit en quelque mesure: transparence d'une forme « immatérielle », et, par conséquent, réflexion immédiate, si limitée qu'elle soit, de la forme sur elle-même — « reditio ad seipsum » — réflexion qui n'est pas une « torsion » violente sur soi, mais, jusqu'à un certain point, un « subsistere in seipso ».

Nous avons étudié plus haut (Voir Livre II, Section II, chap. 1) ce mode original et incommunicable de la *conscience:* elle couronne en nous l'ordre de la cause formelle, comme la *possession* couronne l'ordre de la cause finale. Au sein de la connaissance objective, conscience et possession coïncident, la conscience étant l'épanouissement caractéristique de la possession dans une faculté spéculative.

De sorte que l'intelligence, dans ce qu'elle a d'*entièrement* irréductible à la volonté ou à l'appétit qui la soutient, l'intelligence devenue pleinement elle-même relativement à un objet immanent, ne se définit plus par l'assimilation, ontologique et formelle, aboutissement d'un dynamisme, mais par une certaine perfection de la

(1) Au sens large des modernes. De même, un peu plus loin, nous employons le mot « réflexion » en un sens plus étendu que celui de « reflexio completa »: toute opération *strictement immanente* est, en quelque façon, une réflexion.

conscience, c'est-à-dire par le rayonnement esthétique et tout intérieur de la forme assimilante dans son identité avec la forme assimilée.

Pour pénétrer jusqu'au fond la métaphysique thomiste de la connaissance humaine, il faut percevoir la liaison nécessaire de ces deux aspects: dynamique et spéculatif, de l'acte d'intellection. « Sicut quaelibet alia res dicitur *bona* sua perfectione, ita intellectus cognoscens sua *veritate* » (*In VI Metaph.* lect. 4). Mais il faut comprendre aussi que tous les caractères de l'objet connu, non seulement ceux qui le font *tel* objet, mais ceux qui le font *objet* plutôt que sujet, doivent être préformés dès la phase dynamique, assimilatrice, de l'acte conscient; si la vraie spéculation, le *θεωρεῖν*, est proprement « lumière », « conscience immobile », toutefois, répétons-le, cette prise de conscience ne fait qu'illuminer l'objet déjà immanent, sans y créer aucune différentiation nouvelle.

Cette conclusion importante fixe désormais notre méthode de solution du problème de l'objet *comme objet*. La tâche qui nous reste à remplir se résume essentiellement à découvrir un rapport nécessaire entre l'exercice du dynamisme subjectif, d'une part, et, d'autre part, la qualité d'*objet* (la connotation de « forma aliena », de « aliud in quantum aliud »), revêtue par la forme immanente affleurant à la conscience.

Une objection. — Peut-être quelque lecteur, justement attaché à la doctrine foncièrement intellectualiste de S. Thomas, ne voit-il pas, sans un peu de défiance, s'amorcer une démonstration critique d'où résulterait le primat de la finalité naturelle (sinon de la volonté) dans notre connaissance objective, et, par conséquent, une certaine priorité rationnelle du *bonum* sur l'*ens*. Et cette objection préjudicielle s'appuierait sans doute sur deux ou trois passages de la *Somme théologique*, moins aisément conciliables avec les conclusions que nous semblons annoncer.

La difficulté des textes allégués n'est qu'apparente. Qu'on en juge.

« Intellectus... per prius apprehendit ipsum ens, et secundario apprehendit se intelligere ens, et tertio apprehendit se appetere ens. Unde *primo est ratio entis, secundo ratio veri, tertio ratio boni* » (*S. th.* I. 16. 4. ad 2, et alibi). Or, il semble que les conclusions auxquelles tendent nos développements précédents renver-

sent cet ordre: si le rapport à la fin dernière (*bonum*) est condition préalable de la constitution de l'objet comme objet (*verum, ens*), la « ratio boni » passerait avant la « ratio veri aut entis ».

Le « corps » même de l'article cité, et la première réponse qui suit, mettent toutes choses au point. L'ordre de priorité indiqué par S. Thomas entre les attributs transcendantaux de l'être est un ordre *absolu* de priorité, qui correspond, en nous, à leur enchaînement *explicite*, comme concepts, sur la scène *objective* de la conscience: c'est une priorité « secundum rationem » (*Ibid.*, in corp.), entre connaissances « in actu secundo »: « Secundum hoc est aliquid *prius ratione*, quod *prius cadit in intellectu*. Intellectus autem *per prius apprehendit* ipsum ens, etc » (*Ibid.* ad 2). Aussi ajoute-t-on immédiatement, qu'à un autre point de vue, l'ordre peut être différent: « In ordine *appetibilium* (dans l'ordre dynamique des *fins*), bonum se habet ut universale, et verum ut particulare; in ordine *intelligibilium* (dans l'ordre spéculatif des *objets*) est e converso. Ex hoc ergo quod verum est quoddam bonum, sequitur quod bonum sit *prius in ordine appetibilium*, non autem quod sit prius simpliciter » (*Ibid.* ad 1).

La manifestation successive des propriétés transcendantales de l'objet dans la conscience claire reproduit, en ordre inverse, l'accumulation implicite des virtualités sous le seuil de la conscience: le premier processus est au second dans le rapport de l'effet à la cause. Or S. Thomas répète souvent l'adage: « Quod primum est in causando, ultimum est in causato » (v. g. *S. th.* I. 5. 4, c): les effets se déroulent à l'inverse des virtualités causales. Il faudra donc, puisque la *ratio boni* ne se révèle qu'après la *ratio entis* et la *ratio veri*, que, dans la zone virtuelle, dynamique de notre conscience, c'est-à-dire dans l'activité préconsciente, la motion de la fin, ou le « bonum », tienne la première place et précède, à la manière d'une condition vécue (« exercita »), la constitution formelle de l'objet comme « être ». S. Thomas s'en explique très nettement ailleurs: « *In causando bonum est prius quam ens* » (*S. th.* I. 5. 2, ad 1): dans la phase dynamique de chaque intellection, le rapport à la fin précède la conscience de l'objet comme objet. D'ailleurs, la nécessité d'une motion naturelle de la Fin, préalablement à l'activité élicite, même immanente, n'est point réservée à l'intelligence humaine: c'est la loi de tout agent fini, « in quo potentia praecedit actum ».

L'orthodoxie de notre exégèse thomiste, sur ce point, ne paraît donc pas contestable. La voie est libre.

Dans la démonstration qui nous reste à échafauder, la *Fin* absolument dernière du devenir intellectuel doit intervenir comme une pièce indispensable. Avec son corrélatif, le *Principe* absolument premier, elle a bien été l'objet, dans les pages qui précédent, de quelques allusions, mais point encore d'un examen formel et précis. Cet examen est d'autant plus nécessaire que le problème de la Fin dernière comprend une donnée nouvelle, dont nous ne pouvons pas faire totalement abstraction: la possibilité d'une destinée surnaturelle.

§ 3. — *La fin dernière du devenir intellectuel et la destinée surnaturelle.*

Vers la béatitude parfaite. — D'après les principes exposés au chapitre 3 de cette Section III, la *fin* dernière du devenir intellectuel se trouve inscrite dans la *forme* naturelle (objet formel) de ce devenir; et il a été établi au chapitre suivant (ch. 4, § 1, pp. 277 sqq.), que cette forme naturelle objective était exprimée par notre concept de l' « être transcendantal » (*ens qua tale*). Puisque l'objet formel d'une tendance mesure l'ampleur de la fin où s'oriente cette tendance, nous savons donc que la fin dernière et saturante de l'intelligence doit être une réalité affranchie de toute détermination limitative, autrement dit, doit être un objet transcendant, un *Infini subsistant*.

Au risque de croiser, çà et là, des chemins déjà parcourus, nous allons étudier la manière dont se présente et se précise, chez Saint Thomas, cette conclusion, que nous aurions pu déduire immédiatement de prémisses déjà posées.

Il établit d'abord — simples corollaires de principes généraux: 1° que les actes humains reçoivent leur « spécification », ou leur forme, de la fin à laquelle ils tendent (*S. th.* I. II^ae^, I. 3); — 2° qu'il y a une fin dernière de l'activité humaine, car « per se loquendo, impossibile est in finibus procedere in infinitum ex quacumque parte » (*S. th.* I. II^ae^, 1, 4, c); — 3° que tout objet du vouloir humain est voulu en vertu même de la fin dernière: « Necesse est quod omnia, quae homo appetit, appetat propter ultimum finem » (*S. th.* I. II^ae^, 1. 6, c).

Puis il pose une définition, qui lui permet d'utiliser, pour circonscrire la fin dernière de l'homme, les données plus accessibles

de l'expérience psychologique: il définit le « bonheur » par rapport à la « fin »: « *Res ipsa* quae appetitur ut finis, est id in quo beatitudo consistit et quod beatum facit; sed *hujus rei adeptio* vocatur *beatitudo* » (*S. th.* I. IIae, 2. 7, c). « Beatitudo dicitur *ultimus finis* per modum quo *adeptio finis* dicitur finis » (*S. th.* I. IIae, 3. 1, ad 3). Le « bonheur » parfait devient, pour ainsi dire, le réactif de la « fin dernière ». Il suffira, dès lors, pour apprendre à reconnaître celle-ci, de descendre dans notre conscience et d'y ausculter cette insuffisance profonde, dont l'appel ne se tait pas avant la satiété pleine. Accumulons les hypothèses séduisantes: aussi longtemps que la plainte du désir ne se taira pas, nous verrons fuir devant nous, plus loin et plus loin encore, la Fin dernière. Sans atteindre jamais ce terme dernier, notre exploration intime nous fera franchir des limites successives; et peut-être même nous portera-t-elle au delà de toute limite concevable: nous pourrions, dans ce cas, décrire *négativement* la Fin dernière.

Parcourons donc, avec S. Thomas, les objets possibles des désirs humains.

La béatitude parfaite — c'est-à-dire l'obtention parfaite de tout le bien accessible à l'homme — consiste-t-elle dans les richesses? (*S. th.* I. IIae, 2. 1) Dans les honneurs? (*Ibid.*, 2) Dans la gloire humaine? (*Ibid.*, 3) Dans la puissance terrestre (*Ibid.*, 4) Dans un bien corporel quelconque? (*Ibid.*, 5) Dans la volupté? (*Ibid.*, 6)

Le saint Docteur n'a pas de peine à montrer que non: que le bonheur parfait ne se borne point à la délectation sensible (*S. c. G.* III. 27), ni aux honneurs (*Ibid.*, 28), ni à la gloire d'ici-bas (*Ibid.*, 29), ni à l'opulence (*Ibid.*, 30), ni à la puissance mondaine (*Ibid.*, 31), ni à un avantage quelconque du corps ou des sens (*Ibid.*, 32, 33); bien plus, que le bonheur parfait ne consiste pas même dans l'exercice des vertus morales (*S. c. G.* 34, 35), ni dans les créations de l'art (*Ibid.*, 36), ni dans les sciences spéculatives (*S. th.* I. IIae, 3. 6), ni dans la contemplation magnifique des purs intelligibles (*Ibid.*, 7). Pourquoi toutes ces merveilles du monde physique et du monde spirituel demeurent-elles impuissantes à nous rassasier? Indépendamment des raisons plus particulières, qu'il a détaillées, S. Thomas en donne la raison radicale et péremptoire, fondée sur la corrélation naturelle de l'intelligence et de la volonté:

« *Impossibile est beatitudinem hominis esse in aliquo bono creato*. Beatitudo enim est bonum perfectum quod totaliter quietat appetitum; alioquin non esset ultimus finis, si adhuc restaret aliquid appetendum. Objectum autem voluntatis, quae est appetitus hu-

manus, est *universale bonum,* sicut objectum intellectus est universale verum. Ex quo patet quod nihil potest quietare voluntatem hominis, nisi bonum universale, quod non invenitur in aliquo creato » (*S. th.* I. II^ae^, 2. 8, c).

Mais la conclusion jaillit immédiate: « Unde solus Deus voluntatem hominis implere potest... *In solo igitur Deo beatitudo hominis consistit* » (*Ibid.*).

Dieu seul peut donner satisfaction à nos facultés actives: Dieu est notre fin dernière. Cette proposition appelle quelques éclaircissements; car, en un sens, Dieu est la fin dernière de tout ce qui existe, et ce qui nous intéresse, c'est avant tout de savoir comment il est notre fin, à nous, d'une manière toute spéciale.

Les arguments auxquels recourt S. Thomas pour montrer que Dieu est la « fin universelle » de la création s'appuient sur des présupposés métaphysiques que nous ne pouvons invoquer ici. Bornons-nous donc à enregistrer cette thèse à titre de simple repère dans notre exégèse thomiste: « *Omnia* ordinantur in unum finem, qui est *Deus* » (*S. c. G.* III. 17. Cf. cap. 18 ad 21, et *Verit.* 22. 2; *S. th.* I. 44. 4).

Que Dieu soit fin dernière, cela peut s'entendre de diverses manières; S. Thomas les distingue dans un article consacré à la question suivante: « Utrum in illo ultimo fine [hominis] aliae creaturae conveniant ». « Finis..., écrit-il, dupliciter dicitur, scilicet *cujus* et *quo:* id est *ipsa res* in qua ratio boni invenitur, et *usus sive adeptio* illius rei; sicut si dicamus quod motus corporis gravis finis est vel locus inferior, ut res, vel esse in loco inferiori, ut usus, et finis avari est vel pecunia, ut res, vel possessio pecuniae, ut usus. Si ergo loquamur de ultimo fine hominis quantum ad ipsam *rem* quae est finis, sic in ultimo fine hominis omnia alia conveniunt; quia Deus est ultimus finis hominis et omnium aliarum rerum. Si autem loquamur de ultimo fine hominis quantum ad *consecutionem finis,* sic in hoc fine hominis non communicant creaturae irrationales. Nam homo et aliae rationales creaturae *consequuntur finem cognoscendo et amando Deum;* quod non competit aliis creaturis, quae adipiscuntur ultimum finem, in quantum participant aliquam similitudinem Dei secundum quod sunt, vel vivunt, vel etiam cognoscunt » (*S. th.* I. II^ae^, I. 8, c; et les passages parallèles).

L'homme tend donc à Dieu, sa fin dernière, non pas d'une manière quelconque, mais « objectivement », selon le mode propre de l'intelligence et de la volonté. La béatitude parfaite doit consister pour lui dans la saturation de ses facultés supérieures par Dieu:

« Beatitudo significat bonum perfectum intellectualis naturae » (*S. th.* I. 26. 1 et 2, c).

C'est-à-dire que notre intelligence aspire à posséder directement ou indirectement Dieu lui-même, comme sa propre forme intentionnelle; et que notre volonté, arrivée au terme de ses appétitions, doit se complaire totalement dans cette possession de Dieu.

Nous pouvons ici faire abstraction de la question fameuse qui divisa l'école thomiste et l'école scotiste: la béatitude consiste-t-elle essentiellement dans l'acte intellectuel de possession ou dans l'acte volontaire de délectation (1)? De part et d'autre en effet, on admet, ce qui est bien évident, que la délectation volontaire a pour objet immédiat la forme intellectuellement possédée. De telle sorte que la fin dernière de l'intelligence et la fin dernière de la volonté en viennent à coïncider, celle-ci n'étant que la jouissance de celle-là. Par conséquent, à supposer même — contrairement à la doctrine de S. Thomas — que la fin dernière subjective (« finis quo ») de l'homme, c'est-à-dire la béatitude, se réalise essentiellement dans un acte volitif plutôt que dans un acte intellectif, il n'en reste pas moins vrai que toute appétition humaine a pour objet dernier — et, anticipativement, pour orientation dynamique — la possession saturante de Dieu, laquelle est la fin propre de l'intelligence. Au point de vue critique, la conclusion suivante nous suffit pour l'instant: « *voluntas tendit in finalem actum intellectus* », qu'il faille y ajouter avec S. Thomas: « in actum intellectus, qui est beatitudo » (*S. th.* I. II^{ae}, 4. 4, ad 2), ou bien, au sens de Duns Scot: « in finalem actum intellectus, quem proxime sequitur perfecta delectatio voluntatis, seu beatitudo » (2).

La béatitude parfaite consiste dans l'intuition de l'Etre absolu. — Reprenant notre recherche nous nous efforcerons maintenant de déterminer davantage cette « plénitude intellectuelle », qui, en toute

(1) Voir *S. c. G.* III. 26, et le *Commentaire* du Ferrariensis. Comparer les passages parallèles de la *Somme théologique.* — « Si delectatio esset ultimus finis, ipsa secundum seipsam esset appetenda. Hoc autem est falsum » (*S. c. G*, l. c.). — « Essentia beatitudinis in actu intellectus consistit, posait S. Thomas,... sed ad voluntatem pertinet delectatio beatitudinem consequens » (*S. th.* I. II^{ae}, 3. 4, c).

(2) Nous permettra-t-on néanmoins de faire observer quel point cette question s'éclaire si l'on interprète comme nous l'avons fait plus haut, la compénétration mutuelle d'intelligence et de volonté? Notre interprétation a pour corollaire inévitable la thèse thomiste sur la nature de la fin dernière subjective, ou de la béatitude.

hypothèse, définit, d'ores et déjà, le terme *objectif* de notre activité.

Nous savons que Dieu doit être l'objet de cette plénitude béatifiante: « Ultima felicitas hominis consistit in contemplatione Dei » (*S. c. G.* III. 37, et cf. *S. th.* I. II[ae], 3. 5, c). Mais il est plus d'un degré possible dans la connaissance ou la contemplation de Dieu: lequel épuise la capacité de l'intelligence humaine?

La béatitude parfaite, poursuit S. Thomas, ne gît pas dans cette connaissance confuse et générale que tout homme a de Dieu: « Felicitas humana non consistit in cognitione Dei quae communiter habetur a pluribus » (*S. c. G.* III. 38); c'est trop évident. Elle ne consiste pas davantage dans la connaissance de Dieu obtenue par la voie de la démonstration (« per demonstrationem ». *Ibid.* cap. 39),car cette connaissance, analogique, imparfaite et précaire, demeure infiniment « en deçà de l'actuation complète de l'intellect-possible » (*Ibid.*). Nous ne chercherons pas non plus notre béatitude dernière dans la connaissance de foi, « in cognitione Dei quae est per fidem » (*Ibid.* cap. 40), car s'il est vrai que la foi élargit l'objet accessible à notre intelligence, il faut reconnaître qu'elle constitue, à d'autres égards, un mode d'intellection des plus imparfaits: « In cognitione fidei invenitur operatio intellectus imperfectissima quantum ad id quod est ex parte intellectus; quamvis maxima perfectio inveniatur ex parte objecti » (*S. c. G.* III. 40).

Une seule connaissance ne nous laisserait plus rien à désirer dans l'ordre intellectuel: la *connaissance intuitive de l'Etre absolu.* Aussi S. Thomas conclut-il, avec une hardiesse parfaitement justifiée: « Ultima et perfecta beatitudo non potest esse nisi *in visione divinae essentiae* » (*S. th.* I II[ae], 3. 8, c; cf. *S. c. G.* III. 50 sqq.).

Conclusion hardie, certes, si l'on considère les conditions que supposerait la réalisation d'une pareille fin:

D'abord, la connaissance intuitive de Dieu, le « suprême intelligible », ne souffre pas l'interposition d'une représentation matérielle. Notre « fin dernière » nous est donc totalement inaccessible aussi longtemps que notre intelligence demeure liée à la sensibilité comme à son unique pourvoyeuse. Sauf un miracle, l'intuition intellectuelle est, pour nous, l'apanage d'une autre vie. « Impossibile est, conclut S. Thomas, quod in hac vita sit ultima hominis felicitas » (*S. c. G.* III. 48).

Mais la difficulté ne se borne pas là. Supposons l'âme spirituelle survivant à la résolution du corps auquel elle prêtait sa propre subsistance. Comment l'âme, à l'état d'intelligence séparée (« sub-

stantia separata »), connaîtra-t-elle Dieu? Elle peut le connaître en elle-même, en connaissant sa propre essence; car, pénétrer l'essence de la créature, c'est y atteindre l'action créatrice, et indirectement Dieu. Mais cette contemplation de Dieu dans le Moi, quelque supérieure qu'elle doive être à nos pauvres démonstrations d'ici-bas, reste indirecte: elle ne fait point encore toucher l'essence de Dieu (*S. c. G.* III. 49 et 50).

Or, l'intelligence finie, si parfaite qu'on la suppose, atteint ici les limites de sa puissance *naturelle* d'intuition; pour monter plus haut par son propre effort, elle devrait se dépasser elle-même. Et pourtant son désir profond n'est point satisfait: « In naturali cognitione quam habent substantiae separatae de Deo non quiescit eorum naturale desiderium » (*S. c. G.* III. 50).

Au delà, il ne reste plus que l'intuition directe de l'Etre absolu, ce que S. Thomas appelle la « visio Dei per essentiam ».

Comment serait-elle possible?

Elle suppose que l'essence de Dieu, l'Etre absolu, sans s'identifier avec l'intelligence finie, se communique activement à elle et tienne, dans l'acte intellectuel, le rôle d'une « forme intelligible »:

« Modus hujus visionis satis jam ex dictis, qualis esse debeat, apparet. Ostensum enim est supra, quod divina substantia non potest videri per intellectum in aliqua specie creata. Unde oportet, si Dei essentia videatur, quod *per ipsammet essentiam divinam* intellectus ipsam videat; ut sic, in tali visione, divina essentia sit et *quod* videtur et *quo* videtur (1) » (*S. c. G.* III. 51).

Il n'y a d'ailleurs aucune impossibilité logique à ce que Dieu, pure forme de « vérité », investisse l'intelligence humaine et en élève la portée effective: l'impossibilité existerait seulement si Dieu devait, pour se communiquer « intentionnellement », entrer en *composition de nature* avec l'intelligence créée; or, comme le fait observer S. Thomas, « species intelligibilis, unita intellectui, non constituit aliquam naturam, sed perficit ipsum ad intelligendum; quod perfectioni divinae essentiae non repugnat » (*S. c. G.* III. 51 et cf. *S. th.* I. 12. 2, c) (2).

Ainsi donc, l'ultime perfection de notre intelligence supposerait,

---

(1) Id est: *objectum* et *species* visionis.

(2) S'il n'apparaît aucune impossibilité logique dans la communication de l'essence divine, comme *medium quo*, purement intentionnel, d'une connaissance finie, on ne conclura pas de là que la possibilité interne de cette communication soit *directement* démontrable.

outre sa libération des entraves matérielles, une condition extrinsèque, supérieure à notre nature: une initiative divine; une communication active de l'Etre absolu, dont la souveraine indépendance exclut toute obligation vis-à-vis de la créature; disons d'un mot, dans le langage des théologiens, une « grâce surnaturelle »: « Videre substantiam Dei impossibile est, nisi ipsa divina essentia sit *forma intellectus, quo intelligit,* ut probatum est: impossibile est igitur quod aliqua substantia creata ad illam visionem perveniat nisi *per actionem divinam*... Talis visio omnem creaturae facultatem excedit: nec est possibile ad eam pervenire nisi *divino munere:* quae autem sic adveniunt creaturae, *Dei gratiae deputantur* » (*S. c. G.* III. 52. 1° et 5°; cf. *S. th.* I. 12. 4; I IIae, 5, 5).

Le facteur surnaturel de notre destinée. — Faisons halte ici. Nous ne pouvons oublier que toute notre enquête sur la Fin dernière fut entreprise au point de vue critique. Et si, vraiment, nous espérions rencontrer ainsi la base inébranlable d'une épistémologie, n'est-ce point une constatation plutôt fâcheuse pour notre dessein que cette subordination de notre Fin absolument dernière au libre octroi d'une grâce surnaturelle?

En effet, si les conditions intrinsèques au sujet intelligent — avec ou sans l'appoint de conditions extrinsèques, physiquement ou moralement « exigées » par la nature même de ce sujet — s'étaient trouvées suffisantes pour l'obtention de la Fin dernière, aucun doute n'aurait subsisté sur la réalité de cette Fin comme objet de notre tendance intellectuelle, et sur les conséquences épistémologiques qui s'ensuivent.

Malheureusement, la réalisation de la Fin dernière vient de nous apparaître dans la totale dépendance d'un facteur sur lequel nous n'avons aucune prise, ni spéculativement, pour le prévoir, ni volontairement, pour nous le procurer: nous voulons dire la libre condescendance de l'Etre absolu à se communiquer intuitivement. Dieu fera-t-il ce don de soi? Bien plus, sommes-nous même assurés que ce don soit réellement possible? Car, à vrai dire, si nous en avons constaté plus haut (p. 311) la possibilité *négative,* quelle garantie avons-nous que cette absence apparente de contradiction interne ne résulte pas simplement des brumes qui enveloppent notre intelligence et qui estompent à nos yeux le contour des objets transcendants. Le désir d'une fin n'est pas le signe évident de la possibilité réelle de cette fin.

Se pourrait-il donc que le problème de nos certitudes rationnelles

exigeât la solution préalable du problème de notre destinée surnaturelle?

Non pas; mais — avouons-le — quelques distinctions deviennent inévitables.

D'abord, il est incontestable que la pleine satisfaction de nos facultés supérieures ne se rencontre point dans l'ordre des possibilités purement naturelles.

Que conclure de là?

La réalité, pour nous, d'une fin surnaturelle? S. Thomas proclame — et c'est évident — que cette réalité ne pourrait nous être connue que par la révélation du dessein qu'aurait Dieu de se communiquer surnaturellement à nous (Cf. *S. th.* I II^ae, 1: *De fide*, art. 1 sqq.). En fait, Dieu a révélé ce dessein. Mais ce serait du « fidéisme », et non de la critique rationnelle, que d'appuyer toute notre certitude objective sur la croyance à l'objet surnaturel d'une révélation. L'aristotélisme thomiste se tient aux antipodes du « fidéisme ».

Toutefois, indépendamment même d'une « révélation », S. Thomas ne nous condamne point à une ignorance totale de la destinée surnaturelle. Non seulement elle est « négativement possible », mais une conclusion *positive*, à son sujet, se trouve virtuellement contenue dans le dynamisme de nos facultés, comme dans des prémisses purement naturelles. La voici: bien que la foi seule puisse nous apprendre si Dieu veut ou non faire notre béatitude surnaturelle, nous déduisons légitimement, de la disposition radicale de nos facultés, *la possibilité absolue* (positive) de cette béatitude, c'est-à-dire *l'existence des causes objectives éloignées qui en rendent possible la réalisation.* « Supra probatum est quod omnis intellectus *naturaliter desiderat* divinae substantiae visionem. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Quilibet igitur intellectus creatus *potest* pervenire ad divinae substantiae visionem, non impediente inferioritate naturae » (*S. c. G.* III. 57. Même démonstration au commencement du chapitre 51: « Cum impossibile sit naturale desiderium esse inane, quod quidem esset *si non esset possibile* pervenire ad divinam substantiam intelligendam, etc... »; et cf. *S. th.* I. 12. 1, c).

Le nœud de cette démonstration gît dans l'axiome universellement admis par les Scolastiques: « Desiderium naturae non potest esse inane ». Ce qui veut dire que la finalité naturelle — loi fondamentale du Devenir — révèle tout au moins la *possibilité en soi* du but auquel elle tend. En fût-il autrement, la « volonté de nature » devrait être conçue comme volonté de l'impossible: l'être tendrait

au néant; la position serait négation, le non-être être. Il y aurait donc contradiction logique à prétendre qu'une impulsion *naturelle* (1) meuve un mobile vers un terme *impossible en soi.* Posé ce principe général, deux hypothèses se présentent:

Ou bien les causes adéquates de l'impulsion reçue par le mobile sont des forces *aveugles et nécessaires:* dans ce cas, si aucune intervention étrangère ne vient contrarier leur action, elles pousseront fatalement le mobile au terme de son mouvement: la fin dernière, non seulement serait possible en soi, mais viendrait à *réalisation.*

Par contre si les causes premières du mouvement sont, du moins pour une part, des *agents libres,* elles peuvent créer, dans le mobile, une orientation initiale dont le plein développement demeure subordonné à une nouvelle intervention libre de leur part: dans ce cas, il n'est pas sûr que le mobile, quel que soit son « désir » naturel, en puisse atteindre le but ultime: l'obtention de la fin absolument dernière n'appartiendrait encore, de droit, qu'à l'ordre des *possibilités* éloignées. Ce qui serait certain, c'est seulement l'*existence de tous les facteurs requis pour cette possibilité.*

Au second cas, se rapporte notre « désir naturel » de la vision de Dieu. Aucune incompatibilité *logique* n'existe donc entre la « possibilité en soi » de la fin dernière, vers laquelle nous oriente notre désir, et l'absence de toute possibilité prochaine de réaliser cette fin, rigoureusement surnaturelle, sans un don entièrement libre et gratuit de la part de Dieu. Et nous dirons même plus loin qu'il n'y aurait pas davantage, en ceci, d'incompatibilité *morale,* contrairement à l'opinion (à peine soutenable) de quelques Scolastiques anciens.

Mais, du moins, est-il certain que notre « désir de la vision de Dieu » soit un « désir naturel » proprement dit?

A la différence des mobiles matériels, notre faculté intelligente peut lire la portée extrême de son mouvement dans la forme qu'il revêt. Elle mesure la valeur dynamique de son élan intime. Elle discerne parfaitement, en nous, la tendance foncière, inéluctable (qui est un vrai « désir naturel », moteur latent de toutes nos démarches), de ces désirs superficiels et composites, que nous créons de toutes pièces, au risque d'introduire en nous l'incohérence.

(1) Nous soulignons « naturelle »: car chez l'homme, les volitions *élicites* ont une part d'arbitraire et peuvent s'égarer sur des buts impossibles et chimériques.

Car nous nous forgeons de pareils désirs: et pourtant, de même que nous poursuivons le vrai, jusque dans l'erreur, et que nous voulons le bien, même en faisant le mal, de même aussi nous aspirons incessamment à la béatitude parfaite, que peut seule procurer la vision de Dieu, fût-ce au milieu des plus lourdes méprises sur la nature de cette béatitude. Le dynamisme implicite de notre intelligence nous tient universellement et nécessairement, encore que nos interprétations explicites de ce dynamisme et la consécration volontaire dont nous les revêtons soient loin d'offrir les mêmes garanties: ces interprétations reposent souvent, en dernière analyse, non pas sur une nécessité physique ou logique, mais — comme le montrerait une théorie de l'erreur — sur le pouvoir constructif de l'imagination: on sait quel arbitraire y peut régner.

S. Thomas pose donc très nettement la distinction entre la béatitude — unique — que chacun veut *implicitement,* et celle — variable — que l'on veut *explicitement,* ou plus exactement que l'on croit vouloir: « Tout homme, demande-t-il, aspire-t-il vraiment à la béatitude? » (*S. th.* I. II^ae^, 5. 8 Titulus). « Respondeo dicendum quod beatitudo dupliciter potest considerari: uno modo secundum *communem* rationem beatitudinis, et sic necesse est quod omnis homo beatitudinem velit. Ratio autem beatitudinis communis est ut sit *bonum perfectum,* sicut dictum est... Cum autem bonum sit objectum voluntatis, perfectum bonum est alicujus quod totaliter ejus voluntati satisfacit. Unde appetere beatitudinem nihil aliud est quam appetere ut voluntas satietur: *quod quilibet vult.* — Alio modo possumus loqui de beatitudine, secundum *specialem* rationem, quantum ad id in quo beatitudo consistit: et *sic non omnes cognoscunt beatitudinem,* quia nesciunt cui rei communis ratio beatitudinis conveniat... » (*S. th.* I. II^ae^, 5. 8, c; cf. *Ibid.* ad 2).

Nous conclurons avec S. Thomas que l'impulsion naturelle de nos facultés intellectives les oriente vers l'intuition immédiate de l'Etre absolu; que cette intuition, à vrai dire, dépasse la puissance et excède l'exigence de toute intelligence finie livrée à ses seules ressources naturelles; que toutefois l'impulsion radicale qui y fait tendre n'est point concevable sans la possibilité objective, au moins lointaine, d'y atteindre.

Or, cette possibilité objective, même lointaine, implique deux conditions nécessaires: *l'existence d'un Etre absolu,* capable de se communiquer, et l'*aptitude de notre intelligence* à recevoir cette communication.

Mais s'il en est ainsi, si la « vision de l'essence divine » n'est point une perspective chimérique, mais une « possibilité en soi », nous savons maintenant à quelle « fin absolument dernière » nos représentations intellectuelles sont rapportées durant la phase dynamique et implicite de la connaissance objective.

§ 4. — *Le principe initial du dynamisme intellectuel. L'exemplarisme thomiste.*

La corrélation du principe et de la fin, dans l'activité intellectuelle. — Il existe une corrélation rigoureuse entre le principe premier et le terme dernier de tout mouvement. Elle repose sur la nature même de la « puissance » (potentialité) que révèle l'analyse du mouvement comme tel.

La « puissance », en effet, loin de s'identifier avec le « non-être », désigne une « aptitude positive à être », un « appel d'être »: aussi, la puissance s'appuie toujours sur un acte, qui lui soit logiquement préalable et elle se mesure à la virtualité productrice inhérente à cet acte (Cf. p. ex. *S. th.* I. 25. 3: « Unicuique *potentiae activae* correspondet *possibile* ut objectum proprium, secundum rationem illius *actus in quo fundatur potentia activa* »).

C'est ainsi que la « puissance objective », la « possibilité d'être », ne se conçoit qu'en fonction de la « puissance créatrice », ou, si l'on peut s'exprimer ainsi, comme « virtualité objective de l'acte divin » (*Ibid.*). C'est ainsi encore que la « matière première », c'est-à-dire la « puissance subjective, intraessentielle », principe potentiel des êtres quantitatifs, ne se conçoit que comme un « appétit de la forme », et, par la « forme », comme un « appétit de l'être ou du bien »: « Materia prima, sicut non est ens nisi in potentia, ita nec bonum nisi in potentia... Sed tamen participat aliquid de bono, sc. ipsum *ordinem vel aptitudinem* ad bonum; et ideo, non convenit sibi quod sit appetibile, sed quod *appetat* » (*S. th.* I. 5. 3, ad 3); or, un « appel d'être ou de forme » ne peut signifier autre chose — ontologiquement — que la condition créée par la motion préalable d'un être ou d'une forme (c'est-à-dire, en un mot, d'un acte); même, à prendre intégralement le problème de la « puissance », on devrait dire qu'elle est la condition objective créée par la poussée originelle de l'Acte à se communiquer directement ou indirectement:

au principe premier de toute potentialité, il y a une *volonté créatrice.*

Cette « condition objective » potentielle, se révèle à nous, au concret, dans l'aperception du *devenir* sous l'espèce du mouvement. Dans la forme du dynamisme intrinsèque, qui précipite à tout instant le mobile vers un but, nous saisissons à la fois l'ampleur d'une puissance latente et la mesure de l'acte antécédent, qui la créa. Mais, nous nous permettons d'y insister: faute d'entendre le devenir ou le mouvement en un sens dynamique, tous les raisonnements que nous empruntons à S. Thomas sur la corrélation du principe, de la forme et de la fin seraient caducs, ou du moins ne résisteraient pas à une critique exigeante. Car, alors, il ne nous resterait, en fait de changement, qu'une série de moments successifs, ne nous livrant autre chose qu'une série pareille de représentations phénoménales, échelonnées, inertes, au fil d'un temps abstrait: les concepts de cause, de virtualité et de fin manqueraient de contenu (1).

Dans l'exercice de nos facultés rationnelles, nous percevons le passage de la puissance à l'acte et l'élan vers un au delà du moment présent. Aussi S. Thomas y reconnaît-il les corrélations essentielles à tout devenir: « In ipso est *ultima perfectio* rationalis creaturae, quod est ei *principium essendi: in tantum enim unumquodque perfectum est, in quantum ad suum principium attingit* » (*S. th.* I. 12. 1, c). Car nous n'aurons pas oublié que le principe premier et la fin dernière se répondent et s'égalent: « *Finis,* etsi sit *postremus in executione,* est tamen *primus in intentione* agentis, et hoc modo habet rationem causae » (*S. th.* I. IIae, 1, art. 1, ad 1) (2); or, l'« intentio agentis », dans un mobile, c'est l'impulsion reçue du moteur, c'est donc le « principe » du mouvement.

Mais alors, remarque S. Thomas, en termes absolument généraux: « Cum *finis* respondeat *principio,* non potest fieri ut, principio cognito, quis sit rerum finis ignoretur » (*S. th.* I. 103. art. 2, c); et la réciproque est vraie: *cognito fine, fieri non potest ut principium ignoretur.*

Nous connaissons — et nous avons défini aussi exactement que possible — la fin dernière de notre dynamisme intellectuel. Corré-

---

(1) C'est à peu près la critique que fait Kant de la notion du changement. (*Critique de la Raison pure. Esthétique transcendantale,* § 7 et *Dialectique transcendantale,* Remarques sur la thèse de la 4e antinomie).

(2) Comparer l'adage: « Quod primum est in causando, ultimum est in causato ».

lativement, nous en connaissons donc le principe premier; il reste à prendre conscience plus explicite de ce que nous savons déjà.

Notre fin absolument dernière — la possession intuitive de l'Etre absolu — ne répondant pas seulement au mouvement propre de nos facultés naturelles, mais de plus à une communication libre de la vie divine, supposerait en nous, *dans sa réalisation,* la rencontre de deux conditions positives:

a) une *aptitude naturelle,* se traduisant, dès ici-bas, par cette inclination profonde et primordiale, que S. Thomas appelle un « desiderium naturale »;

b) un *don gratuit* de Dieu, la grâce surnaturelle béatifiante.

Le « principe » adéquat et proportionné, dans lequel cette fin dernière serait virtuellement précontenue, devrait donc comprendre, non seulement notre *tendance naturelle éloignée* à la possession béatifique de Dieu, mais une sorte d'anticipation dynamique surnaturelle de la grâce béatifiante. Les théologiens catholiques appellent ce don inchoatif que Dieu fait de lui-même, la *grâce sanctifiante:* elle constitue, dès ici-bas, un titre vivant au don total; mieux encore, elle est déjà, à leurs yeux, le don proprement dit, la communication essentielle de la vie divine, quoique les effets béatifiants de cette communication demeurent temporairement suspendus — suspendus jusqu'au moment où la mort, libérant nos facultés intellectuelles des entraves du temps, nous introduira dans le rayonnement de la splendeur divine: « In lumine Tuo videbimus lumen ».

Mais nous n'avons pas à étudier ici la « grâce », ce facteur souverainement libre et purement surnaturel de notre destinée: aussi bien, puisqu'il ne peut être connu que par « révélation », ne relève-t-il point positivement de la critique rationnelle.

Celle-ci, par contre, revendique de plein droit l'autre facteur dynamique, notre tendance radicale vers une fin naturellement inaccessible, qui ne saurait se définir par aucun objet créé. Puisque cette tendance est illimitée dans sa portée, il doit y avoir quelque chose d'infini à son principe.

Mais, suivons d'aussi près que possible S. Thomas.

Le principe initial de l'activité intellectuelle considéré comme principe dynamique. — La fin dernière de l'activité intellectuelle se confondant avec la fin dernière de l'activité volontaire, et d'ailleurs, ces activités, au cours de tout leur développement, se complétant

l'une l'autre comme la « forme d'un dynamisme » et comme le « dynamisme d'une forme », il faut nécessairement en conclure que nos deux facultés rationnelles surgissent d'une *racine commune.* Chercher le principe originel de l'une, c'est chercher le principe originel de l'autre.

Telle est, sans aucun doute, la pensée de S. Thomas: nous en avons recueilli, plus haut, l'expression très nette. Résumons-la dans les termes mêmes de la *Somme*:

« Quamvis intellectus noster *ad aliqua se agat,* tamen *aliqua sunt ei praestituta a natura*, sicut sunt *prima principia,* circa quae non potest aliter se habere, et *ultimus finis,* quem non potest non velle. Unde, licet quantum ad aliquid moveat se, tamen oportet quod quantum ad aliqua *ab alio moveatur* » (*S. th.* I. 18. 3, c).

Le contexte immédiat montre que le mot « intellectus » désigne ici la « vie intellectuelle » en général, sans distinction d'intelligence et de volonté.

Cette motion naturelle, tant formelle que dynamique, de l'intelligence demeure, chez l'homme, purement virtuelle aussi longtemps que la sensibilité n'a point fourni son apport. Notre premier acte élicite d'intellection et de volition s'alourdit d'une matière empruntée. Quand nous parlerons de « primum principium formale » ou de « primum principium motionis », nous entendrons donc des « virtualités » préalables, des « conditions à priori » de l'activité élicite, et non pas soit le premier *objet* intelligible présent à la conscience, soit le premier *acte élicite* de volonté. Quels furent dans l'ordre chronologique, le premier intelligible aperçu, et la première volition déclanchée? On ne saurait le conjecturer à priori, puisque la sensibilité dut coopérer à ce processus initial et que les données premières de la sensibilité purent être quelconques. Nous savons seulement que ce premier intelligible mettait en acte la *ratio entis* et que cette première volition se fit *sub ratione boni.*

Considérons maintenant de plus près le principe radical de notre activité intellectuelle sous les deux aspects qu'il nous présente: comme « impulsion » et comme « forme ».

D'abord, comme « impulsion à une fin ».

Sous cet aspect il est la source même de notre volonté, l'origine de son jaillissement « naturel »; nous disons « naturel »: en effet, « secundum hoc illud dicitur esse *naturale* rei, quod convenit ei secundum suam substantiam, et hoc est quod *per se* inest rei. In omnibus autem, ea quae non per se insunt, reducuntur in aliquid quod per se inest, sicut in primum. Et ideo *necesse est* quod, hoc

modo accipiendo naturam, semper *principium* in his quae conveniunt rei sit naturale. Et hoc manifeste apparet in intellectu; nam *principia intellectualis cognitionis* sunt naturaliter nota. Similiter etiam *principium motuum voluntariorum* oportet esse aliquid naturaliter volitum... » (*S. th.* I IIae, 10. 1, c). « Est autem alius modus causandi proprius voluntati, quae est domina sui actus, praeter modum qui convenit naturae, quae est determinata ad unum. Sed, *quia voluntas in aliqua natura fundatur,* necesse est quod modus proprius naturae quantum ad aliquid participetur a voluntate, sicut quod est prioris causae participatur a posteriori » (*Ibid.*, ad 1).

Notre volonté procède donc, selon S. Thomas, d'une virtualité « naturelle ». Or, celle-ci, coïncide exactement, dans la pensée du S. Docteur, avec le « principe premier » de l'activité *totale* du sujet intelligent: « Hoc [c'est-à-dire: « id quod est naturaliter volitum »] est *bonum in communi,* in quod voluntas naturaliter tendit sicut etiam qualibet potentia in suum objectum; et etiam ipse *finis ultimus,* qui hoc modo se habet in appetibilibus sicut prima principia demonstrationum in intelligibilibus; et universaliter *omnia illa quae conveniunt volenti secundum suam naturam.* Non enim per voluntatem appetimus solum ea quae pertinent ad potentiam voluntatis, sed etiam ea quae pertinent ad singulas potentias et *ad totum hominem.* Unde *naturaliter* homo vult *non solum* objectum voluntatis (1), *sed etiam* alia quae conveniunt aliis potentiis, ut cognitionem veri quae convenit intellectui, et esse et vivere et hujusmodi alia quae respiciunt consistentiam naturalem: quae omnia comprehenduntur sub objecto voluntatis sicut quaedam particularia bona » (*S. th.* I IIae, 10. 1, c).

Nous retiendrons donc définitivement — ce que nous avions pu noter déjà à propos de la causalité réciproque de l'intelligence et de la volonté — que le dynamisme radical, « naturel », qui se continue dans l'activité proprement volontaire, est bien le même qui soutient, comme « appétit naturel », l'activité spéculative de l'intelligence.

Examinons maintenant si ce dynamisme initial, tant intellectuel que volontaire, dépend ou non de conditions plus reculées. Une virtualité qui serait imposée du dehors, par nature, à l'agent, n'im-

---

(1) C'est-à-dire: «bonum intellectu praecognitum ». On remarquera les mots: « *naturaliter* homo vult... », c'est-à-dire: « l'homme veut, *en vertu d'une inclination de nature,...* »; ce mode d'expression justifie l'emploi que nous faisons ici de ce texte.

pliquerait-elle pas, en celui-ci, une nécessité interne, difficilement compatible avec la spontanéité intellectuelle et l'autonomie volontaire que nous admettons par ailleurs?

Il faut s'entendre.

La spontanéité et l'autonomie parfaites ne peuvent appartenir qu'à un agent dont l'acte ne soit restreint par aucune puissance; ou bien, en d'autres termes, puisque l'acte d'être est le fondement de tout acte, à un agent dont l'essence même soit d'être. Dieu seul, par conséquent, jouit de la pleine spontanéité et de l'entière autonomie.

Dès que la « puissance » se mêle à l'« acte », que l'« essence » s'oppose complémentairement à l'« être », la spontanéité se réduit d'autant, et il y a lieu de parler d'une « nature », c'est-à-dire d'une participation limitée de l'être. C'est le cas de tous les agents inférieurs à l'Etre absolu, c'est le cas de l'intelligence et de la volonté.

« *Voluntarie* moveri, se fait objecter S. Thomas, est *ex se* moveri, et non ab alio. Ergo Deus non potest voluntatem movere ». (*S. th.* I. 105. 4, 2°). C'est inexact, répond-il. Car dans l'acte élicite de volonté — comme aussi dans l'acte d'intelligence — il faut reconnaître deux « motions » étrangères: « ab objecto » et « ab eo qui causat virtutem volendi » (*loc. cit.*).

Ne considérons que cette seconde motion, créatrice de la « puissance volontaire », de la « virtus volendi ». « Virtus volendi a solo Deo causatur, velle enim nihil aliud est quam *inclinatio quaedam in objectum voluntatis, quod est bonum universale.* Inclinare autem in bonum universale est *primi moventis,* cui proportionatur ultimus finis » (*Ibid.,* corp.).

Cette inclination naturelle, que la volonté tient originellement de Dieu, n'a rien d'une contrainte extérieure; « Dicendum [est] quod illud quod movetur ab altero, dicitur cogi, si movetur contra inclinationem propriam; sed si moveatur ab alio quod ipsi dat propriam inclinationem, non dicitur cogi » (*Ibid.,* ad 1). D'où suit la réponse directe à l'objection proposée: « Moveri voluntarie est moveri ex se, id est *a principio intrinseco;* sed *illud principium intrinsecum potest esse ab alio principio extrinseco* » (*Ibid.,* ad 2).

L'autonomie de la volonté est donc réelle, mais seulement partielle et relative: elle n'exclut pas l'*emprise transcendante de la cause première.* Cette emprise constitue précisément la « virtualité naturelle » qui précède et soutient tout acte élicite de volonté: « Necesse est, dit encore S. Thomas, ponere, quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu [= ex impulsu] ali-

cujus exterioris moventis, ut Aristoteles concludit » (*S. th.* I IIae, 9, 4, c). « De ratione voluntarii est quod principium ejus sit intra; sed non oportet quod hoc principium intrinsecum sit primum principium non motum ab alio. Unde motus voluntarius, etsi habeat principium proximum intrinsecum, tamen principium primum est ad extra » (*Ibid.,* ad 1. Cf. ad 2 et ad 3).

Donc, la volonté tient son dynamisme naturel (et il faudrait en dire autant de la première virtualité dynamique — *in ordine exercitii* — de l'intelligence) d'une motion supérieure, laquelle, étant donné l'universalité de son objet, ne peut être qu'une motion divine: « Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor, ad universale objectum voluntatis, quod est bonum » (*S. th.* I IIae, 9. 6, ad 3).

Toute cette théorie de l'impulsion primitive de la volonté, ne présente autre chose — on l'aura remarqué — qu'une application des axiomes scolastiques exigeant que toute « puissance » s'appuie sur un « acte », logiquement préalable, qui la « mesure » et en fonde la réalité, et (ce qui est plus évident encore, si possible) que toute puissance soit incapable, en tant que puissance, de s'actuer par elle-seule. Un « acte » est donc requis comme fondement dernier de *toute* possibilité ontologique et comme principe premier de *toute* actuation. Un seul acte réalise cette double condition universelle, l'Acte pur et simple, Dieu: « *Primus actus* [Deus] *est universale principium omnium actuum*... Unde participatur a rebus, non sicut pars, sed secundum diffusionem processionis ipsius » (*S. th.* I. 75. 5, ad 1).

Notre « nature » intellectuelle, comme principe radical d'*activité* immanente, est donc une participation finie de l'actualité infinie.

Le principe initial de l'activité intellectuelle considéré comme principe spéculatif. — Envisageons maintenant notre activité intellectuelle sous le second aspect que nous distinguions ci-dessus, à savoir: dans la *forme* absolument primitive qu'elle revêt. Il est superflu, croyons-nous, de rappeler que cette forme naturelle n'a rien d'une « idée innée ».

Nous avons dit déjà que la « forme naturelle », logiquement antérieure à tout acte élicite d'intelligence — forme, donc, de l' « acte premier » intellectuel — n'est autre que la forme universelle et abstraite de l'*être*: « Primum principium formale est ens ».

A ce stade primitif, elle ne représente point encore un « objet », même virtuel, mais seulement la forme d'une virtualité assimila-

trice, une « condition formelle à priori » réglant d'avance notre appréhension d'objets éventuels. Pour s'objectiver dans la conscience, elle doit rencontrer d'abord, dans une matière sensible, un « intelligible en puissance ».

D'où le sujet intellectif tient-il ce « principe formel », qui commande toutes ses intellections particulières?

« Sicut in motibus corporalibus *movens* dicitur *quod dat formam quae est principium motus,* ita dicitur movere intellectum *quod causat formam quae est principium intellectualis operationis,* quae dicitur motus intellectus. Operationis autem intellectus est duplex principium in intelligente: unum scilicet quod est *ipsa virtus intellectualis,* quod quidem principium est etiam in intelligente in potentia (1). Aliud autem est *principium intelligendi in actu,* scilicet similitudo rei intellectae in intelligente. Dicitur ergo aliquid movere intellectum, sive det intelligenti virtutem ad intelligendum, sive imprimat ei similitudinem rei intellectae. *Utroque autem modo Deus movet intellectum creatum* » (*S. th.* I. 105. 3, c).

De cette double motion divine, motion « causans formam quae est principium intellectualis operationis » (*loc. cit.*), ne retenons ici que la première (2), celle qui fait dire à S. Thomas: « Deus movet intellectum creatum in quantum dat ei virtutem ad intelligendum » (*Ibid.*), par opposition à celle dont il dit: « [Deus movet intellectum] in quantum imprimit ei species intelligibiles » (*Ibid.*). Et nous la considérerons, non comme une pure impulsion, mais dans son *aspect formel.*

D'abord elle ne compromet pas l'autonomie bien comprise de l'intelligence, pas plus que la motion divine de la volonté ne renverse l'autonomie du vouloir: « Operatio intellectualis est quidem *ab intellectu in quo est,* sicut a causa secunda, sed *a Deo sicut a causa prima* » (*Ibid.* ad 1 et ad 2; Cf. *S. th.* I. 79. 1, c).

Mais en quoi consiste cette motion transcendante, « quae dat virtutem intelligendi » (*loc. cit.*)?

---

(1) Il s'agit ici d'une « virtus » d'ordre formel — le contexte l'indique évidemment — et non pas seulement de cette impulsion *ad exercitium* dont nous parlions précédemment. Voir la suite du texte cité: « Utroque autem modo Deus movet intellectum creatum: ipse enim est *ipsum primum ens immateriale.* Et quia intellectualitas consequitur. immaterialitatem, sequitur quod ipse sit *primum intelligens;* unde, cum *primum in quolibet ordine* sit causa eorum quae consequuntur, sequitur quod *ab ipso sit omnis virtus intelligendi.* »

(2) En effet, la seconde, l'infusion d'espèces intelligibles (idées à priori, innées ou infuses) est étrangère au mode naturel de notre connaissance humaine.

Nous avons exposé plus haut (Section II, ch. 3) quelles nécessités logiques avaient amené Aristote — et à sa suite les Scolastiques arabes et chrétiens — à reconnaître, au principe même de nos intellections successives, un « pouvoir actif », toujours en acte, « semper in actu », *l'intellect-agent.* Les Averroïstes faisaient de cet intellect-agent une réalité unique, supérieure aux intelligences individuelles. S. Thomas, tout en s'appliquant à les réfuter, et en montrant que l'intellect-agent doit être inhérent à chaque intelligence, indique cependant la part de vérité latente sous l'erreur d'Averroës. La voici: l'actuation universelle et permanente de nos intelligences imparfaites (c'est-à-dire l'actualité même de l'intellect-agent), leur spontanéité naturelle, n'est concevable que par l'influence incessante d'une activité intellectuelle supérieure, unique et parfaite (Cf. *Qu. disp. De spirit. creaturis.* Qu. unica, art. 9 et 10 et *S. th.* I. 79. 4, c).

L'intellect-agent n'est soi-même, dans les individus, qu'une participation stable de l'Intelligence pure, acte suprême et premier. « Hoc pertinet ad intellectum agentem, ut intellectus agens sit quasi *quaedam virtus participata ex aliqua substantia superiori, scilicet Deo* » (*Qu. disp. De anima.* Qu. unica, art. 5, c.).

Qu'on veuille se rappeler les expressions métaphoriques, déjà signalées à propos de la théorie de l'intellect-agent. S. Thomas assimilait, par exemple, la virtualité primitive de notre intelligence à une *illumination* reçue de Dieu: « Ab ipso [Deo] anima humana lumen intellectuale participat » (*S. th.* I. 79. 4, c). « Illa lux vera [Deus] illuminat sicut causa universalis, a qua anima humana *participat quamdam particularem virtutem* » (*Ibid.* ad 1). « Ipsum lumen intellectuale quod est in nobis, nihil est aliud quam *quaedam participata similitudo luminis increati* » (*S. th.* I. 84. 5, c).

La « lumière incréée » désigne l'intelligence purement intuitive, créatrice de ses objets extérieurs. A nous comme aux purs esprits, quelque chose est donc communiqué, d'après S. Thomas, de ce pouvoir intuitif, créateur de son objet; c'est-à-dire que notre intelligence, bien qu'extrinsèquement dépendante d'une sensibilité, introduit elle-même, dans l'objet immanent, dans le « verbe mental », un élément supérieur, métempirique, qu'elle possédait en propre, à l'état virtuel: sur de l' « intelligible en puissance », elle crée de l' « intelligible en acte ».

Pour discerner cet élément, produit spontané de l'intelligence, nous avons dû, plus haut, chercher dans les intelligibles divers présents à notre pensée, quelque chose qui fût indépendant de l'apport

varié des sensations et qui se rattachât donc à notre nature intellectuelle comme à sa source prochaine. Au fond de nos analyses, nous avons rencontré toujours les « premiers principes intelligibles », ou, si l'on veut, *la forme transcendantale et analogique de l'être,* non point, il est vrai, comme expression objective mais comme règle à priori, comme exigence formelle: « *Cognoscere prima intelligibilia est actio consequens speciem humanam... Principium hujus actionis...* [est] *virtus intellectus agentis* » (*S. th.* I. 79. 5, ad 3).

Si donc quelque chose représente, dans notre intelligence, la participation au pouvoir intuitif de l'intelligence absolue, ce doit être cette possession virtuelle des « premiers principes », des « principes de l'être ». Et effectivement, nous dit S. Thomas, c'est par l'intellection immédiate, et, pour ainsi dire, l'intuition des « premiers principes » — « per intellectum principiorum » — que notre raison, bien que discursive et ne discernant l'intelligible que dans le sensible, participe en quelque chose à la simplicité de l'intelligence pure. (Cf. *Verit.* 15. 1, c).

Loin donc que l'expérience sensible nous apporte du dehors les « premiers principes de l'être », elle leur fait seulement prendre corps en des représentations objectives. Eux jaillissent du fond même de notre nature intellectuelle, et ce jaillissement est divin dans son origine première. A la fois *virtualité subjective* et *principe objectif virtuel,* ils réalisent en nous l'analogue lointain de la « vérité première » (1), celle qui est identiquement et parfaitement Intelligence et Intelligible.

« In luce primae veritatis omnia intelligimus et judicamus, in quantum ipsum *lumen intellectus nostri,* sive naturale, sive gratuitum, nihil aliud est quam quaedam *impressio veritatis primae...*; [quod] lumen intellectus nostri non se [habet] ad intellectum nostrum sicut *quod* intelligitur, sed sicut *quo* intelligitur » (*S. th.* I. 88. 3, ad 1). *Virtualité subjective,* disions-nous: « quo intelligitur », mais en même temps, *principe objectif virtuel:* « Dicendum quod anima, non secundum quamcumque veritatem judicat de rebus omnibus, sed *secundum veritatem primam, in quantum resultat in ea, sicut in speculo,* secundum *prima intelligibilia* » (*S. th.* I. 16. 6, ad 1).

Si l'on nous permet de distinguer ici deux nuances, qu'oppose

---

(1) La « veritas prima » signifie l'Intelligence absolue, en tant qu'elle est compréhensive de la plénitude de l'être et réalise ainsi le type premier et parfait de toute vérité.

seul un déplacement d'accent, nous dirons qu'avant toute activité élicite, notre intelligence reçoit de l'Intelligence absolue:

1° *Sa nature même de faculté intellectuelle,* son « pouvoir de connaître intelligiblement ». Et l'on pourrait rappeler que, d'après S. Thomas, l'intelligibilité, tant active que passive, est une propriété essentiellement liée à l'immatérialité de la forme (voir, p. ex. *S. th.* I. 105. 3, c):la forme est de soi infiniment accueillante, et elle est translucide non moins que lumineuse; toute l'opacité de l' « inconscient » provient de la matière. Dire que nous tenons de Dieu nos facultés intellectives, revient à dire que nous tenons de lui la subsistance immatérielle de la « forme » qui nous anime.

2° *Sa détermination formelle primordiale,* d'abord simple *loi* de sa puissance acquisitive illimitée, mais qui, au contact des données externes, va se projeter ensuite comme un « acte d'intelligibilité », ou, ce qui revient au même, comme une condition à priori d'objectivité, dans la série entière de nos représentations. Cette « forme objective primordiale », ce sont identiquement les « premiers principes intelligibles », *à l'état d'implicite vécu:* seul avoir intellectuel qui n'ait point sa source dans la passivité de notre intelligence imparfaite vis-à-vis des objets extérieurs (1).

Dès lors, on comprend en quel sens il est juste de rapprocher le thomisme de l'*exemplarisme* ontologiste ou platonicien.

De part et d'autre, on professe que l'homme reçoit quelque participation de la vérité divine, des idées divines; mais, à l'inverse de l'ontologisme platonicien, le thomisme n'admet qu'une participation se limitant aux « premiers principes intelligibles » — aux attributs transcendantaux de l'être — et nullement une participation selon les types génériques et spécifiques (2).

De plus, cette participation qui, dans le langage ontologiste, si-

---

(1) Nous trouverions ici la justification métaphysique dernière de la double propriété — subjective et objective — du plan « transcendantal », ce plan abstractif et indivis, où le *sujet* déterminant l'objet, est identiquement l'*objet* déterminé par le sujet. On voit aisément comment, dans l'intelligence en acte, cette identité à deux faces reflète l'intuition créatrice: l'intellect immatériel frappe vraiment à son image ses objets immanents: « ex intelligibilibus in potentia, facit intelligibilia *in actu* ».

(2) Les formes modernes de l'ontologisme platonicien restreignent, à vrai dire, cette participation directe, aux attributs *transcendantaux*. C'est donc surtout dans les lignes suivantes de notre texte qu'il faut chercher la différence entre le thomisme et ces formes plus sobres d'ontologisme.

gnifierait l'innéité d'idées toutes faites, encore que latentes, désigne ici une disposition naturelle d'ordre dynamique, exigeant un complément matériel: les « premiers intelligibles » sont imprimés d'abord dans notre Moi, comme la forme vécue d'une tendance naturelle; ils s'objectivent ensuite dans les conditions où peut s'objectiver, pour nous, la forme d'une pareille tendance, c'est-à-dire en se révélant, par connaturalité, dans les objets mêmes qu'échelonne l'exercice concret de cette tendance.

Bref, l'exemplarisme thomiste est un *exemplarisme dynamique, restreint aux seuls « premiers principes intelligibles »*.

A propos d'un texte des Confessions de S. Augustin (« Si ambo videmus id verum esse quod dico, ubi quaeso videmus? Non ego in te, nec tu in me; sed ambo *in ea quae supra nos est incommutabili veritate.* »), S. Thomas définit comme suit l'exemplarisme légitime: « Ab una prima veritate [Dei] multae veritates in mentibus hominum resultant, sicut ab una facie hominis resultant multae facies in speculo fracto. Haec autem resultatio veritatis est quantum ad duo: scilicet quantum ad *lumen intellectuale*... et quantum ad *prima principia naturaliter nota,* sive sint complexa sive incomplexa (1). Nihil autem possumus veritatis cognoscere nisi ex primis principiis, et ex lumine intellectuali; quae veritatem manifestare non possunt, nisi secundum quod sunt *similitudo illius primae veritatis*... Sic ergo in prima veritate secundum suam essentiam non omnia videntur a nobis in statu viae (2), cum nec ipsa per suam essentiam a viatoribus videatur; sed in ipsa ratione suae imaginis, scilicet *veritatis ab ea exemplatae,* omnis veritas a nobis cognoscitur; et exinde est quod duo idem verum vident, in quantum *ab eadem prima veritate resultat exemplata veritas* in mente utriusque; et ita intelligendum est dictum Augustini » (*Quodlibet.* 10, art. 7, c).

---

(1) C'est-à-dire: que ces principes soient des jugements ou de simples appréhensions.

(2) C'est-à-dire: nous n'avons pas *ici-bas* la connaissance objective immédiate de la vérité première.

CHAPITRE 5.

L'OBJECTIVATION DANS LA FINALITÉ. (DÉDUCTION DE L'AFFIRMATION ONTOLOGIQUE).

Les conditions de la connaissance objective chez l'homme. — L'acte d'intellection s'insère dans un « devenir », dont nous avons défini, à la suite de S. Thomas, la *forme* universelle, le *principe* originel et la *fin* dernière.

Nous allons utiliser ces résultats analytiques, pour achever de mettre en évidence les conditions qui président nécessairement, dans notre conscience, à l' « appréhension » de l'objet *comme objet.*

Jusqu'ici, nous n'avons guère considéré notre connaissance intellectuelle que sous l'aspect d'une *assimilation* vitale de l'objet par le sujet. Certes, nous avons pris soin de connoter toujours le caractère intentionnel, et, si l'on peut s'exprimer ainsi, « relationnel » (*ad aliud*) de cette assimilation, qui introduit, au sein de l'activité subjective, non seulement la forme de l'objet, mais le rapport de l'objet au sujet selon cette forme (rapport de « vérité logique ». Voir Livre II. Section II, chap. 1, § 3). Nous avons même décrit, d'après S. Thomas, l'opération psychologique où se trahit, *pour* la conscience, la référence objective naturellement inhérente à nos représentations: nous voulons parler du jugement. Mais, cette conscience d'une opposition d'objet à sujet, selon des formes assimilées, nous ne l'avons point encore rattachée aux principes nécessaires d'une « ontologie de la connaissance » — comme l'exigeait la méthode d'une épistémologie métaphysique (Voir ci-dessus, pp. 13-15, 51-53, 264-265).

Or, toute conscience d'une opposition est fondée sur la conscience d'une *relation.* Ajoutons — c'est essentiel — qu'ici le sujet connaissant est lui-même un des termes de la relation perçue.

Quelle relation serait capable de disjoindre, d'une activité subjective, certaines conditions inhérentes à cette activité même? Comment un sujet peut-il se représenter, séparée de lui et extraposée

dans un « en soi » étranger, la propre forme de son activité immanente?

Tel est le nœud du problème de la constitution de l'objet *dans* la conscience et *pour* la conscience.

La finalité interne, fondement de l'opposition d'objet et de sujet dans la conscience. — La « forme » intentionnelle de nos intellections — la « species » des Scolastiques — offre-t-elle prise, dans son immanence, à quelque relation ontologique enveloppant l'opposition de sujet et d'objet?

D'abord par ses éléments empiriques (ou par son contenu de « représentation »), il semblerait que cette forme dût être, dans le sujet, le terme d'une relation de réceptivité, de passivité, d'une « passio » — la référant à un agent externe, Non-moi ou Chose en soi, comme à sa cause efficiente. N'y aurait-il point là un fondement possible à l'opposition consciente de sujet et d'objet?

On peut en douter, ou du moins on peut douter que cette base soit suffisante. Car l'intelligence, dans son acte second, le seul qui tombe sous la conscience, n'est point directement passive vis-à-vis des objets sensibles: cette passivité immédiate appartient en propre au sensorium. L'intelligence se modèle, il est vrai, sur la forme de la sensation; mais — ontologiquement parlant — la passivité intellectuelle n'existe vraiment que de l'intelligence à elle-même, de l'intellect-possible à l'intellect-agent (se subordonnant le phantasme). Une passivité de ce genre n'introduit d'opposition relative *immédiate* qu'à l'intérieur de l'intelligence, entre la fonction active et la fonction passive de celle-ci (1).

Supposons même que cette relation intra-intellectuelle nous devienne consciente dans l'acte direct d'intellection — ce qui n'est pas — elle ne projetterait aucun de ses deux termes dans un « en soi » extérieur à l'intelligence et ne fournirait donc pas *directement* une connaissance objective.

Nous ne contestons point, d'ailleurs, que les enrichissements formels successifs que nous apporte l'activité combinée de l'intellect-agent et du sens, ne posent à notre raison réfléchie un problème d'origine, ni même que nous ne puissions, des vicissitudes de notre pensée, *déduire* légitimement, l'existence en nous d'une faculté réceptive *externe*. Mais ce n'est point en question pour

(1) S. Thomas en déduit la distinction réelle des deux aspects complémentaires — actif et passif — de notre intelligence.

l'instant: il ne s'agit pas de démontrer l'existence et l'objectivité du sens, mais d'expliquer la connaissance intellectuelle, *directe et primaire,* de l'objet comme objet.

Encore moins pourrait-on comme les Empiristes et les Semi-empiristes, confondre l'objectivité de l'intelligence avec l'objectivité imparfaite du sens, comme si la première n'était qu'une doublure intellectuelle de la seconde. Les sens, en effet, nous donnent simplement de l'*extraposé spatial,* non du *réel intelligible.* Et voulût-on même supposer — ce qui, du moins, ne serait pas incohérent — que l'intelligence, associée aux sens, perçût d'une manière ou d'une autre, sur le mode intelligible, la passivité de ceux-ci, qu'il faudrait dire tout au plus, à l'instar de Kant, que l'intelligence, concourant avec la sensibilité, en réfère les apports phénoménaux à une *chose en soi* — absolue mais entièrement indéterminée, simple revers logique du phénomène sensible. Outre que cette solution justifierait très imparfaitement le « rapport à l'objet », essentiel à tout acte direct d'entendement, elle demeurerait en tout cas incapable d'en étendre la « valeur objective » au delà des réalités matérielles, traduites dans les phénomènes. Et elle ne donnerait prise, même indirectement, sur aucun objet transcendant. Disons-le sans ambages: si la fonction objective naturelle de notre intelligence se mesure sur la « chose en soi » indéterminée — sur une réalité *purement limitative et corrélative* du phénomène — il faut en prendre notre parti, Kant a marqué exactement les limites de la connaissance: toutes les constructions de notre raison, cherchant à atteindre, par delà l'expérience, un absolu *transcendant,* sont des « synthèses à priori » au sens péjoratif, c'est-à-dire des « synthèses à priori » qui manquent de garantie objective: elles peuvent être utiles à divers égards; spéculativement parlant, elles restent vaines; et l'agnosticisme théorique s'impose.

Ajoutons cette remarque un peu abstraite, — décisive, croyons-nous, pour un thomiste: que la passivité du sujet devant l'objet externe ne pourrait, en tout cas, se révéler à la conscience comme passivité brute, mais seulement *comme limitation d'une activité* du sujet lui-même: car, ainsi que le démontre Cajetan, interprétant S. Thomas, la connaissance, bien qu'elle puisse demander, à raison de l'imperfection du sujet cognitif, la réception préalable, d'une forme dans une matière, ou d'un accident dans une substance, ne s'effectue pas, toutefois, selon le rapport même de matière à forme ou d'accident à substance, mais selon l'identité *d'un acte.* Donc, en toute hypothèse, si la passivité sensible apporte sa contribution à

la conscience de l'objet comme objet, ce sera uniquement par le contre-coup perceptible de cette passivité dans l'exercice même de l'activité subjective. Et ceci engage notre problème dans une tout autre voie. Il ne s'agit plus de savoir si une *puissance* se perçoit *comme puissance* dans l'actuation même qu'elle subit (ce qui serait absurde), mais si un *acte* peut percevoir la limitation terminale dont il est affecté (ce qui ne semble pas absolument impossible).

En dehors de la relation de patient à agent extérieur, il se rencontre dans le processus de la connaissance objective une seconde espèce de relation, qui, à la différence de la première, affecte intrinsèquement la forme spécifiante (*species*) de l'acte intellectuel même, et d'autre part, s'étend au delà des limites restreintes du phénomène: nous voulons dire la *relation de finalité*. Kant (voir Cahier III, Livre V, ch. 2), sans méconnaître entièrement le rôle de la finalité dans la connaissance, le réserve aux « jugements réfléchissants »; il exclut la « tendance » de toute participation intrinsèque à la structure du « jugement déterminant », c'est-à-dire du jugement où s'exerce notre pouvoir naturel, primaire, d'objectivation. La thèse thomiste, telle que nous la comprenons, s'oppose ici radicalement à la thèse kantienne.

Une forme peut être rapportée à une fin, de deux manières: d'abord comme *type exemplaire* (*idea, forma factiva*) d'une réalité à produire: tel l'idéal qui dirige la main de l'artiste, telles les idées éternelles de l'Intelligence créatrice. Puisqu'une pareille forme ne peut appartenir qu'à un sujet intellectuel, conscient de soi, celui-ci connaît intuitivement, en elle, l'effet réel ou possible qu'elle modèle ou qu'elle présage: la connaissance de l'objet (comme réel ou comme possible) se confond ici avec la conscience de la forme exemplaire comme actualité productrice ou comme virtualité productrice. Nous sommes en dehors de l'hypothèse critique: une intuition n'a que faire d'une justification rationnelle de son objet propre.

Au contraire la finalité qui se rencontre dans notre dynamisme intellectuel est celle d'une action immanente, par laquelle le sujet *acquiert et s'assimile* des déterminations nouvelles.

Nous avons montré à diverses reprises, et en dernier lieu dans le chapitre consacré à la causalité réciproque de l'intelligence et de la volonté, que la forme spécifiante de l'intellection, ou la *species*, n'est pas un pur ornement statique de notre intelligence, mais, à chaque instant, le dessin actuel d'un mouvement, d'une tendance à une fin. Saisie par le désir naturel qui entraîne notre intelligence de la puissance vide à l'acte intégral, chaque *species* acquise prend

nettement une valeur dynamique. Puisqu'elle constitue un terme, au moins provisoire, de l'activité intellectuelle, elle possède, en regard de cette activité, l'attirance d'une *fin.* Mais d'autre part, puisqu'elle n'épuise pas la puissance active de l'intelligence, qui, après l'avoir assimilée, repart vers de nouvelles conquêtes, il faut bien reconnaître qu'elle n'est pas une fin dernière. Or, être une fin, sans être une fin dernière, c'est évidemment se rapporter à la fin dernière comme *fin subordonnée,* comme moyen ou comme étape.

Le problème qui se pose à nous est de savoir comment cette relation de finalité, qui affecte intrinsèquement les formes successives de notre activité intellectuelle, pourrait être le fondement même de leur « objectivation »? (1).

La première condition requise pour l'« objectivation » d'une forme immanente, c'est bien, sans doute, qu'elle se sépare en quelque façon du sujet comme tel, et que, séparée du sujet, elle acquière un « en soi », qualifie « une chose ».

Nous nous permettons d'insister sur les termes exacts du problème à résoudre: le *sujet* auquel la forme immanente doit s'opposer pour être perçue objectivement, c'est le « sujet comme tel » ou la fonction cognitive en exercice (*cognoscens in actu*), et non le sujet selon sa réalité ontologique totale. Devant le sujet ainsi limitativement défini, la forme extraposée doit, pour présenter le caractère d'*objet* intelligible, se rapporter, au moins d'une manière générale, à un « en soi », à une subsistance. Ce premier degré d'objectivité n'implique donc pas, immédiatement, que l'« en soi » de la forme objectivée se distingue de la réalité ontologique du sujet lui-même: l'opposition métaphysique de deux subsistances, celle du sujet et celle de l'objet, pose un problème déjà moins élémentaire que celui de l'appréhension *objective* (« sub ratione entis ») du contenu de la représentation. Il nous suffit que le sujet, comme *fonction*, s'oppose l'objet, comme *en soi*.

Notre thèse sera donc la suivante: dans une intelligence discur-

(1) Qu'on nous pardonne de faire remarquer encore — puisque les malentendus les plus étranges sont toujours à redouter — que le problème ici posé n'est pas de savoir comment une représentation intellectuelle, subjectivement connue, prendrait ensuite à nos yeux valeur d'objet. Tout le problème se pose *avant l'aperception* — quelconque — du contenu intellectuel, soit comme forme subjective, soit comme objet. Ce que nous cherchons à définir, ce sont précisément les conditions qui font que la « species » nous donne *immédiatement* une connaissance d'*objet* (« formae alterius, *ut alterius* »).

sive, la forme assimilée s'oppose au sujet, et acquiert un « en soi », selon qu'elle constitue, pour le sujet, *une valeur dynamique, un moment d'un devenir actif.*

Nous disons: d'un devenir *actif.*

En effet, dans tout devenir, actif ou passif, chaque moment, par définition même, sature quelque chose d'une tendance antécédente, et inaugure une tendance conséquente.

Mais, dans un devenir purement *passif,* la finalité antécédente et la finalité conséquente qui enserrent chaque moment, n'appartiennent pas en propre au mobile: *finis actionis est finis agentis;* le mobile n'intervient qu'en prêtant sa passivité matérielle; et pour autant qu'ils dépendent de lui, les moments successifs de son devenir n'ont aucune valeur dynamique: ils sont subis, non assimilés.

Autrement en va-t-il, lorsque le devenir est *actif,* à quelque degré que ce soit. Ses moments échelonnés, même s'ils dépendent en même temps d'un apport extrinsèque, sont autant d'*opérations immanentes,* et par conséquent prennent la valeur d'autant de fins partielles du sujet qui traverse ces moments. Ils sont vécus par lui, à la fois et indivisément, comme aboutissement d'une tendance antécédente et comme point d'attache d'un développement ultérieur de cette tendance; comme Fin activement possédée, mais possédée ni plus ni moins que ne peut l'être la Forme même d'une aspiration vers des Fins subséquentes, disons d'un mot: comme désignation formelle de Fins ultérieures.

Or, pour une Forme immanente, être vécue comme Fin, tant rétrospectivement que prospectivement, dans le moment fugitif où l'aspiration devient possession, et où la possession, encore imparfaite, est débordée par le surcroît du désir, n'est-ce point se trouver immanente au sujet selon une relation, qui la distingue du sujet? car un bien se distingue de l'indigence qui s'en empare, non moins que de l'indigence qui le convoite encore. Et puisque cette relation se pose dans l'ordre des Fins — ordre absolu du *noumène* — n'est-ce point aussi, du même coup, pour la forme immanente, se trouver rapportée à une subsistance, à un « en soi », et présenter, dans notre pensée, les caractères essentiels d'un objet ontologique?

Il semble bien que oui, et que l'énigme de la connaissance objective puisse être résolue, si nous parvenons à montrer que ces relations *ad extra* de la forme immanente, non seulement soient *en nous* des attributs réels de cette forme, mais encore soient *pour nous* des attributs cognoscibles.

Cependant, à nous borner là, nous n'aurions achevé de résoudre

qu'un problème *psychologique.* Notre vrai problème, qui est un problème d'épistémologie, un problème de valeur *logique,* resterait à mi-chemin de sa solution. Il faut, en effet, que dans la poussée naturelle même, qui projette hors de nous, comme Fin, la Forme immanente, nous trouvions, non seulement dynamiquement exigée, mais encore *logiquement impliquée,* la réalité « en soi » de cette Fin.

Or, à partir d'une tendance naturelle à une Fin, il est deux manières d'argumenter pour la réalité de cette Fin:

1° Par une inférence *morale*, fondée sur notre confiance dans la finalité générale du monde, et nous faisant appliquer immédiatement cet axiome des Scolastiques: *desiderium naturale non potest esse frustraneum.*

2° Par une démonstration *analytique,* faisant ressortir le lien de dépendance qui existe entre la cohérence rationnelle de la tendance et la possibilité ontologique de la Fin; de telle façon que, là où l'incohérence logique de la tendance n'est pas admissible, la possibilité ontologique de la Fin s'impose absolument.

C'est évidemment le second type de démonstration que nous devons mettre en œuvre.

Pour la commodité du lecteur, nous résumerons une fois de plus *l'ensemble de notre argumentation:*

a) Tout contenu de pensée est *affirmable* ontologiquement, en vertu du « premier principe » (Préambule critique).

b) Le contenu d'une pensée non intuitive (discursive) n'est affirmable qu'*objectivement,* c'est-à-dire en s'opposant à la fonction subjective exercée sur lui (Rapport de « vérité logique »).

c) Cette « objectivité » dans l'immanence, condition nécessaire d'exercice d'une pensée non intuitive, n'est elle-même possible — logiquement et psychologiquement — que moyennant l'insertion du contenu de la pensée dans un *mouvement assimilateur* tendant vers une Fin dernière absolue.

d) Cette finalité, sans laquelle il ne saurait y avoir de pensée non intuitive, pose dynamiquement la « réalité en soi » des fins (objectives) qu'elle poursuit. Mais, au point de vue strictement critique, une exigence dynamique, si inéluctable soit-elle, ne fonde encore, par elle seule, qu'une certitude *subjective.*

e) Il resterait donc à montrer que la « réalité en soi » de ces fins, nécessairement poursuivies dans l'exercice même de toute pensée discursive, est, pour le sujet connaissant, non seulement une exigence dynamique, mais une *nécessité logique*.

Ce dernier point acquis, notre tâche serait achevée. Car nous aurions retrouvé, par la réflexion critique, l'unité vitale indissoluble de l'intelligence comme faculté spéculative (*ut est formaliter cognoscitiva*) et de l'intelligence comme dynamisme assimilateur (*ut est quaedam res, cujus bonum, seu finis, est ipsum verum*).

Vers l'affirmation objective. — Considérons donc plus attentivement encore, pour en développer les implications logiques, l'opération intellectuelle dans laquelle une forme intelligible immanente est rapportée à l'ordre des fins.

Nous savons que la tendance foncière qui soutient le devenir intellectuel préexiste à toute aperception objective, comme une « tendance naturelle » (*appetitus naturalis*). Bandée vers l'acte, elle entre en jeu et développe son mouvement dès que la sensibilité fournit la « matière » indispensable. C'est là, dans cette activité élicite, où se fait la première rencontre entre la « forme naturelle » de la tendance et les déterminations acquises du dehors, que sont réalisées aussi, pour la première fois, les conditions immanentes d'une connaissance objective.

Tenons-nous en à cet acte élicite primitif de notre faculté intellectuelle. Par la suite, notre vie mentale va se compliquer de volitions proprement dites, puis d'une mise en branle répétée des facultés motrices, instruments de l'action extérieure et pourvoyeuses indirectes de matière sensible. Nous pouvons — ici — faire abstraction de ce processus complexe et de ses contre-coups sur l'intellection, puisque toute intervention strictement volontaire est consécutive à une aperception objective, et que c'est précisément de cette dernière que nous cherchons la justification critique.

Le premier exercice conscient de la faculté intellectuelle présente, disions-nous, la combinaison d'un dynamisme naturel et de déterminations empiriques. Or les déterminations acquises n'ont pu être captées par le dynamisme originel qu'en se subordonnant à la fin propre de ce dynamisme. Car, ce qu'une tendance (fût-ce une « tendance naturelle ») poursuit, c'est uniquement sa fin propre ou ce qui y conduit. Le dynamisme natif de l'intelligence saisit donc les déterminations empiriques comme une inchoation ou une participation de cette fin, et le vouloir obscur qui les lui fait assimiler n'est

autre que le vouloir même de la fin. Ainsi la « détermination empirique » du premier acte intellectuel entre dans le dynamisme mental non seulement *assimilée à la forme naturelle,* mais aussi *rapportée à la fin propre* de ce dynamisme.

Tout le secret de la connaissance objective gît dans les nécessités logiques qu'implique cette situation respective de la « forme » et de la « fin ».

La fin subjective adéquate de notre dynamisme intellectuel — la béatitude parfaite, possession du Bien parfait — consiste dans une « assimilation » saturante de la forme de l'*être,* en d'autres termes dans la possession de Dieu. Et cette fin, quoique surnaturelle, doit être, *en soi,* possible: sinon la tendance radicale de notre nature intellectuelle devient une absurdité logique; l'appétit du néant.

Or la *possibilité* de la fin subjective (« finis quo ») présuppose la *réalité* de la « fin objective » (« finis cujus »): pour que l'assimilation à l'Etre absolu soit possible, *il faut* avant tout que cet Etre absolu *existe.* (Voir ci-dessus, p. 312 et suiv.).

Il y a plus: le sujet connaissant s'engage lui-même, par nécessité logique, pour cet « il faut ». Poser un acte intellectuel quelconque, en vertu de la tendance naturelle à la fin dernière subjective de l'intelligence, c'est vouloir implicitement ou explicitement cette fin, et c'est donc l'adopter *au moins comme possible.* Car si l'on peut à la rigueur tendre à un but sans certitude d'y atteindre, et même avec la certitude que l'on n'y atteindra pas, on ne saurait, sauf à se contredire, poursuivre une fin que l'on juge *absolument et sous tous rapports* irréalisable (1). Ce serait vouloir du « néant ». Cette incompatibilité logique, dans le sujet même, entre vouloir une fin et en proclamer l'inanité totale, vaut évidemment pour l'ordre implicite non moins que pour l'ordre explicite de la Raison.

Et, par conséquent, dût-on repousser la valeur métaphysique immédiate des tendances « naturelles », valeur admise par les Scolastiques, il resterait encore que poser un acte intellectuel quelconque, c'est affirmer *implicitement,* non pas seulement la possibilité mais la réalité de la « fin objective », du « finis qui, vel cujus », condition logique de possibilité de la « fin subjective ».

Lorsque la « fin objective » est un *objet fini,* le mode de réalité de ce dernier n'est point totalement fixé par le seul fait de « terminer » objectivement une tendance.

---

(1) « Cum desiderium sit rei non habitae, *possibilis tamen haberi,* quicumque desiderat aliquid intelligere, est in potentia ad illud. (Majeure concédée par S. Thomas. *S. th.* I. 58, 1, 2°).

En effet, une « fin subjective » peut être poursuivie, sans incohérence logique, dans le cas même où l'objet dont on désire la possession serait actuellement inexistant: il suffit que cet objet *puisse* exister au moment et dans les conditions où la fin subjective serait obtenue. Rien n'empêche de désirer acquérir une chose qui n'est pas, mais qui sera (« rem futuram, existentem in suis causis »); ne puis-je pas même, sans contradiction sinon sans bizarrerie, aspirer à posséder un objet purement possible, à condition, évidemment, de le supposer réalisé dans l'existence au moment de la réalisation hypothétique de ma fin subjective? Le degré de réalité logiquement postulé dans l'objet d'une tendance, en vertu de la tendance même, n'excède pas, de soi, la préexistence de l'objet « in causis » ou sa réalité comme « possible ».

Mais lorsque cet objet est Dieu, lorsque la fin objective s'identifie avec l'Etre *nécessaire par soi* (Acte pur), qui n'a pas d'autre mode de réalité que l'existence absolue, l'exigence dialectique enveloppée dans le désir prend une portée nouvelle — et cela, non pas à raison du seul désir naturel, mais à raison de l'*objet* du désir: affirmer de Dieu qu'il est possible, c'est affirmer purement et simplement qu'il existe, puisque son existence est la condition de toute possibilité.

Nous pouvions donc poser, en toute rigueur, que la *possibilité* de notre fin dernière subjective présuppose logiquement l'*existence* de notre fin dernière objective, Dieu, et qu'ainsi, dans chaque acte intellectuel, est affirmée *implicitement* l'existence d'un Etre absolu: « *Omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito* » (*Verit.* 22. 2, ad 1. Interpréter ceci par *S. th.* I. 84. 5; 88. 3).

Mais c'est trop peu que de constater les implications logiques de chaque *fait* contingent de connaissance: le *fait* couvre ici une *nécessité* radicale, indépendante du fait qui nous la révèle; car aussi bien, notre affirmation implicite de l'Etre absolu était *nécessaire à priori* (1).

---

(1) La nécessité *à priori* d'un jugement ne signifie pas la possibilité de le formuler indépendamment de l'expérience. Dans la terminologie critique, *connaissance à priori* n'est aucunement synonyme d'*idée innée*. Nous avons insisté longuement sur le vrai sens de la notion d'apriorité, aussi bien chez Kant (Cahier III, Livre II, Chap. 3) que chez les Scolastiques (ci-dessus, Livre II, Section II, chap. 1, 2, 3). — Qu'on veuille aussi ne point chercher dans notre texte un essai de présentation nouvelle de la preuve de l'existence de Dieu. Les « cinq voies » de S. Thomas — que nous avons enseignées nous-même, en leur sens littéral — fixent définitivement le type métaphysique (parfaitement efficace) de cette preuve. Mais il reste vrai qu'en approfondissant quelque objet de pensée que ce

En effet, la « fin objective », (« finis cujus ») est affirmée dans la mesure exacte où la « fin subjective » (« finis quo ») est explicitement ou implicitement voulue.

Vouloir la fin subjective, d'un vouloir contingent, équivaudrait seulement à adopter *en fait* la possibilité de cette fin, et par conséquent à affirmer *en fait* l'existence (nécessaire) de la fin objective.

Mais lorsque la fin subjective est la fin dernière, elle est poursuivie nécessairement, en vertu d'une disposition à priori, d'un vouloir naturel, logiquement préalable à toute activité contingente.

Or, vouloir nécessairement et à priori la fin subjective, c'est en adopter nécessairement et à priori la possibilité, et c'est par conséquent affirmer *nécessairement et à priori* l'existence (nécessaire) de la fin objective.

Notre affirmation implicite de l'Etre absolu porte donc la marque d'une *nécessité à priori,* ce qu'il fallait démontrer.

Achevons de dégager ce que la finalité de notre acte intellectuel renferme d'implicite.

Nous tenons déjà l'existence nécessaire de la fin dernière objective.

Ajoutons-y l'existence nécessaire de tout ce que l'analyse révélerait être indissolublement lié à la fin dernière; cela va de soi.

Mais comment caractériser *les fins partielles subordonnées* à la fin dernière — sans être logiquement exigées par elle — ces fins qui répondent à la détermination *empirique* de l'acte intellectuel?

Celles-ci, contrairement à la fin dernière, enveloppent dans leur spécification propre, c'est-à-dire dans la forme même de la tendance qui les projette hors du sujet comme autant de buts limités, des éléments différentiels contingents; en tant que *telles* ou *telles,* ces fins subordonnées ne correspondent donc plus à une pure nécessité à priori. Les réalités particulières, dont elles renferment logiquement l'affirmation, ne peuvent être que des réalités contingentes.

Toutefois, ces réalités mêmes, comme l'enseignent les Scolastiques, présentent une « nécessité hypothétique ». Une fois que les représentations contingentes sont introduites dans le dynamisme intellectuel, il est *nécessaire à priori* qu'elles s'y rapportent, comme

---

soit — essence, relation, ou même privation — on rencontre Dieu, inévitablement; c'est ce qui nous arrive ici, pour limité que soit le point de vue où nous nous enfermons.

fins subordonnées, à la Fin dernière. Leur existence objective, logiquement enveloppée dans leur assimilation contingente, s'appuie elle-même à une nécessité: *dum sunt, non possunt non esse.*

La conscience objective. — Notre enquête est terminée; tous les éléments subjectifs et objectifs, qui déterminent la valeur réelle (la « vérité ») de l'*objet immanent* ou de l'*intelligibile in actu* se trouvent réunis. Le problème de la connaissance objective se ramène, dès lors, à discerner dans quelle mesure notre *conscience* (*cognitio*) peut être affectée par les éléments inventoriés.

Evidemment les présupposés que nous avons dégagés ci-dessus ne tombent pas immédiatement sous notre connaissance: ils sont d'abord implicites; comme tels, cependant, ils donnent à l'objet assimilé sa caractéristique *logique*.

Quelle est exactement leur influence sur notre conscience primitive de l'objet?

Au premier moment de l'intellection directe, rien n'est « en acte », dans la conscience, ni donc prochainement « connaissable », qu'un *contenu empirique,* prêtant une spécification actuelle au mouvement assimilateur de l'esprit: non point, par conséquent, la forme générale de la puissance intellectuelle (la puissance n'est pas directement « connaissable » comme puissance), mais la forme du devenir mental en tant que présentement « actué » du dehors, l'ensemble des déterminations activement assimilées par l'intelligence à cette phase particulière de sa progression vers la Fin dernière.

La « forme d'un mouvement actif »: saisit-on ce que cela représente pour une conscience qui n'est pas, comme la conscience sensible, totalement obturée par la forme subie, mais reste capable de pénétrer, à travers la forme présente, jusqu'à l'activité vitale qui anime celle-ci?

A chaque instant, ne l'oublions pas, la forme du devenir intellectuel est la forme, tout à la fois, d'un *fieri,* d'un *factum esse* et d'un *fieri* nouveau: le lieu de passage d'un désir sourd, qui ne vient s'y apaiser partiellement, que pour aussitôt rejaillir à l'infini. Cet état dynamique, avec son orientation bilatérale, gît là, *en puissance prochaine* de conscience distincte: *tous* les éléments tant actifs que formels y sont du « cognoscible » déjà immanent, du virtuellement connu, n'attendant plus, pour s'éclairer à leur tour, qu'un regard de la conscience réfléchie.

La connaissance objective, à son premier moment, est l'expression totale et complexe — tant implicite qu'explicite — de cet état des choses:

1° Le contenu qualitatif actuellement assimilé (le contenu « représentatif » du concept direct) réalise, comme forme d'un « operari », toutes les conditions requises pour la conscience distincte; il peut donc être explicitement connu *selon sa diversité propre.*

2° Mais, pour que ce contenu fût assimilé, la faculté intellectuelle a dû prendre, et elle doit garder, devant lui l'attitude dynamique d'un agent devant une fin partielle, projetée dans la perspective d'une Fin dernière, c'est-à-dire une attitude activement et actuellement *objectivante.* La forme représentée se trouve donc, effectivement, devant le sujet intellectuel, *dans la situation d'un objet.*

S'ensuit-il que le sujet prenne d'emblée conscience des deux termes de cette opposition? Non, certes. L'expérience psychologique nous montre, et la raison nous confirme, que l'orientation de la conscience est réglée toujours sur cette poussée de l'appétit (soit naturel, soit élicite), que S. Thomas appelle l' « intentio ». L' « intentio » se déplace avec l'intérêt de l'agent: pour une faculté assimilatrice, réduite à quêter au dehors de quoi compenser son indigence, le premier intérêt porte sur le bien non encore possédé qui la sollicite. Le premier *objet connu* ne pourra donc être que l'objet assimilé, et non encore, formellement, l'activité même du sujet assimilateur (1).

Ainsi donc, le contenu représenté dans l'acte direct de connaissance, y est connu tout de suite *objectivement* (sinon reconnu formellement comme objet), parce que le sujet, par nécessité de nature, adopte d'abord devant ce contenu une attitude dynamique qui implique, logiquement et psychologiquement, *objectivation.*

Qu'on veuille se souvenir d'une difficulté que nous avions laissée plus haut sans solution. Il apparaissait manifeste, à l'expérien-

(1) Nous simplifions un peu l'exposé du problème. En réalité, il faut sous-entendre ici tout ce qui a été dit, plus haut, de l'intellect-agent et de la nature du jugement. Et n'oublions pas non plus, que, pour S. Thomas lui-même, l'intelligence, après avoir « assimilé » l'objet extérieur, se construit *activement*, en fonction de celui-ci, sa propre vérité à elle: « ... per formam excogitatam, artifex intelligit quid operandum sit; sicut in intellectu speculativo videmus quod *species*, qua intellectus informatur ut intelligat actu, est primum *quo intelligitur;* ex hoc autem quod est effectus in actu, per talem formam *operari* jam potest formando *quidditates* rerum et *componendo et dividendo;* unde ipsa *quidditas* formata in intellectu, vel etiam *compositio et divisio*, est quoddam *operatum ipsius*, per quod tamen intellectus venit *in cognitionem rei exterioris;* et sic est quasi secundum *quo intelligitur...* » (*Verit.* III. 2, c).

ce psychologique, que l'essence d'un « connaissant comme connaissant » enveloppe le pouvoir de posséder en soi, sous la lumière de la conscience, des formes étrangères *en tant qu'étrangères:* « formam alterius ut alterius » (Voir ci-dessus, Livre II, Section II, chap. 1, pp. 70-72). Cette propriété incontestable d'extroversion dans l'immanence — pierre de scandale pour les Logiques nominalistes — cesse d'être un paradoxe inquiétant, si l'on admet que toute connaissance intellectuelle d'objets se greffe sur un dynamisme, soit producteur, soit assimilateur. Qu'il s'agisse d'un *vouloir* créateur ou de la *tendance* à une fin — disons, plus largement: d'une *diffusion* du bien, ou d'un *appétit* du bien — ces deux aspects de la finalité introduisent, dans le sujet, le principe d'une disjonction immanente de sujet et d'objet. En dehors de cette finalité, il n'est pas de fondement psychologique *possible* à la fonction objectivante du connaissant en acte.

On se souviendra aussi que l'*affirmation judicative,* analysée plus haut (Livre II, Section II, chap. 5), nous parut traduire dans la conscience objective le moment dynamique bilatéral, selon lequel s'effectue l'assimilation intellectuelle des données, nous voulons dire leur introduction dans l'ordre absolu des fins. La fonction dynamique de l'affirmation se confond ainsi avec la *fonction objective* imparfaite, qui est le lot des intelligences discursives.

Voici d'ailleurs dans quel ordre une explication dynamique de la connaissance fait accéder les représentations à la conscience claire:

1. Suivant la finalité naturelle d'une puissance immatérielle, chercheuse d'être et preneuse d'intelligible, c'est tout d'abord, disions-nous, l'acquis nouveau, le contenu actuel de l'intelligence, qui se trouve visé par l' « intentio » et amené au foyer de la conscience, non pas comme une forme du sujet, mais comme quelque chose qui s'oppose au sujet. Dès ce premier stade, nous connaissons objectivement, nous possédons une représentation objective. C'est le stade classique du « concept direct »: concept universel, concept objectif, dont l'universalité non plus que l'objectivité ne sont encore explicitement reconnus. Le moment initial de la connaissance intellectuelle ne présente rien d'autre que la diversité formelle du phantasme, l'*intelligibile in potentia,* s'éclairant, devant nous, sous la lumière objectivante de l'entendement abstractif.

Ce concept direct est-il « appréhension simple » ou déjà « ju-

gement appréhensif »? Répondons par une distinction scolastique, vénérable mais non vieillie: le concept direct n'est pas un jugement appréhensif (un jugement de réalité) « *signate* » ou « *repraesentative* », mais bien « *exercite* »: il n'est pas un jugement explicite, mais un jugement « vécu ». Cela veut dire que, au moment même où le contenu conceptuel s'illumine dans notre conscience, l'activité que nous exerçons contient tous les éléments logiques et psychologiques d'un jugement de réalité. (Voir Livre II, Section II, ch. 5, pp. 219-220).

Ce qui entre d'abord et de plain-pied dans notre conscience explicite, c'est donc un contenu objectivé: un « quelque chose », objet ou être: *primo ens.*

2. Mais la forme immanente ne se trouve objectivée comme être (*ens*) qu'en vertu même de l'attitude objectivante du sujet. Celui-ci, que sa pente naturelle portait au dehors, vers l'objet, peut, à un second moment, par réflexion, se connaître comme activité objectivante, moulée sur l'objet et se l'opposant. Dès cette première ébauche de réflexion, jaillira dans la conscience la *relation* du sujet intellectuel à l'objet représenté. Si confusément que ce soit, l'intelligence se reconnaît elle-même dans un « quoddam proprium », disait S. Thomas. En d'autres termes, le rapport même de « vérité logique », d'abord obscurément « exercé », s'illuminera soudain lui-aussi: *secundo verum.*

Et puis, la réflexion se poursuivant fera émerger à la surface de la conscience, non plus seulement le rapport brut de vérité logique, comme liaison et opposition de sujet et d'objet, mais la *valeur dynamique* de ce rapport. La forme objectivée apparaîtra comme le terme d'une inclination du sujet: elle se détachera, explicitement, dans la perspective fuyante du désir, comme une fin permanente en soi, comme un terme d'action possible, comme un bien (au sens transcendantal où tout être, nécessairement, est bon): *tertio bonum.*

Evidemment, ces premières phases de la réflexion ne nous livrent pas distinctement, sous leur mode universel, les concepts d'être, de vrai et de bien: nous ne saisissons encore ces propriétés et relations transcendantales — ou, si l'on veut, ces toute primitives conditions à priori de l'objet — qu'en tant qu'actuellement vécues dans un contenu de conscience particulier; pour arriver à nous représenter formellement la « ratio universalis entis, veri aut boni », nous devrons recourir au procédé comparatif de la généralisation analytique et réflexive, qui permet de délimiter la portée exacte

de toute cette gamme d'« abstractions totales » (spécifiques, génériques et transcendantales), effectuées déjà subconsciemment dans l'assimilation de chaque objet. Car le processus comparatif de généralisation *n'effectue pas* l'abstraction, comme le supposent les nominalistes, mais *la dévoile* et en explore tous les degrés; cette exploration en profondeur fait retrouver successivement les « objets formels » respectifs des diverses facultés qui concoururent à l'intellection directe. (Voir ci-dessus: « Les degrés d'abstraction », Livre II, Sect. II, Chap. 4).

Une dernière question.

A quel moment un *jugement* explicite naît-il dans la conscience claire? Le jugement implicite de réalité accompagne, avons-nous dit, la connaissance directe de l'objet; mais il commence à s'expliciter dès le second temps, le temps du *verum:* prendre conscience de l'objectivité d'une représentation, ou s'affirmer explicitement la réalité de l'objet représenté, cela semble bien être une seule et même chose. (1). Jugement primitif, qui n'est guère encore, sous le regard intérieur, qu'une représentation objective ponctuée d'un *oui.* Pour en former une proposition, grammaticalement construite par sujet, prédicat et copule, l'intelligence devrait, en outre, avoir analysé le jugement primitif, et même reconnu la structure synthétique (« concretio ») du concept. Ceci ne va pas sans la connaissance, au moins confuse, d'un universel comme universel, puisque la fonction du prédicat exige un concept abstrait, représentant une forme disjointe de tout *suppositum* particulier; le *suppositum*, en effet, ne peut jouer le rôle de prédicat: *suppositum est ultimum subjectum praedicationis, quod ipsum de nullo praedicari potest.*

Déduction de l'affirmation ontologique. — Si les raisonnements

---

(1) « Per conformitatem intellectus et rei, *veritas* definitur. Unde conformitatem istam cognoscere est *cognoscere veritatem.* Hanc autem nullo modo sensus cognoscit. Licet enim visus habeat similitudinem visibilis, non tamen cognoscit comparationem, quae est inter rem visam et id quod ipse apprehendit de ea. Intellectus autem conformitatem sui ad rem intelligibilem cognoscere potest: sed tamen non apprehendit eam secundum quod cognoscit de aliquo *quod quid est* (c'est-à-dire, dans le simple concept quidditatif). Sed quando judicat *rem* ita se habere, sicut est *forma* quam de re apprehendit, *tunc primo cognoscit et dicit verum.* Et hoc facit componendo et dividendo (c'est-à-dire par affirmation ou par négation, la négation enveloppant nécessairement une affirmation plus fondamentale) » (*S. th.* I. 16, 2, c).

qui précèdent sont exacts, nous aurions réellement effectué, d'après les principes mêmes de S. Thomas, la « déduction objective » de l'affirmation métaphysique.

Regroupons en peu de mots cette déduction, de manière à en faire ressortir l'enchaînement nécessaire.

1° Pour une intelligence non-intuitive, recevant des déterminations formelles (*species*) d'origine extrinsèque, ces déterminations immanentes n'auront valeur immédiate d'*objet* que si le mode même de leur immanence au sujet les *oppose* à celui-ci. (Principe de l'immanence nécessaire de toutes les déterminations de la connaissance).

2° L'opposition dans l'immanence n'est possible que selon une *relation* inhérente au sujet; et cette opposition elle-même ne peut intéresser la conscience que si la relation inhérente au sujet est implicitement ou explicitement connaissable par lui. Or, n'est connaissable par un sujet que ce qui lui est immanent selon l'*actualité dernière* de ce sujet. (Cf. Théorie ontologique de la connaissance).

3° Les seules relations immanentes qui puissent réaliser les conditions exprimées sous le titre 2, sont la relation de *cause à effet* et la relation de *tendance à fin:* toutes deux, et elles seules, établissent dans l'activité, soit productrice, soit appétitive, d'un sujet un principe immanent de disjonction. Se connaître comme cause, c'est se distinguer ontologiquement de l'effet; se connaître — implicitement ou explicitement — comme tendance, c'est se connaître — implicitement ou explicitement — comme réellement distinct d'une fin objective. Mais la première de ces deux relations fonde l'intuition créatrice, qui est en dehors de notre problème (1); le secret de *notre* connaissance objective gît donc dans la relation dynamique de *finalité*.

4° Pour extraposer immédiatement, devant l'intelligence, un objet conforme aux déterminations immanentes, la relation dynamique de finalité doit être enveloppée, disait-on, *dans l'acte même* par lequel ces déterminations sont *assimilées;* de telle façon que l'acte

(1) Elle ne s'exerce, chez l'homme, que secondairement et très imparfaitement, dans la création artistique. — Nous n'avons pas à tenir compte ici de l'« intuition angélique », dont la réalité ne peut être démontrée en philosophie. Si l'on veut cependant l'envisager hypothétiquement ou « problématiquement », il faudrait l'expliquer, avec S. Thomas, par une participation directe aux idées créatrices.

qui assimile soit identiquement l'acte qui disjoint. Il faudra donc que l'assimilation même rejette et maintienne la forme immanente à l'opposé du sujet, dans le domaine des fins; cela n'est possible que si l'assimilation s'effectue sous la motion initiale et permanente d'une fin plus ample, en regard de laquelle la forme assimilée soit saisie et maintenue comme une *fin subordonnée:* commencement de possession, moyen éventuel ou voie d'accès possible. Et ceci introduit déjà la forme immanente dans l'ordre ontologique, puisque les fins sont nouménales.

Mais des fins subordonnées n'ont ni plus ni moins de nécessité, une fois posées, que la fin supérieure, surordonnée, dont elles dépendent intrinsèquement. Il faut donc démontrer — et on le peut, soit à priori, soit psychologiquement — que la motion primordiale qui tend et soutient le dynamisme intellectuel est celle même de la Fin objective absolument dernière, du *Bien en soi.* Les formes particulières, immanentes à notre intelligence, tiennent donc leur valeur objective de leur subordination finale à une Nécessité absolue; aussi, contingentes par leur existence et par leurs caractères différentiels, empruntent-elles à cette subordination la nécessité « hypothétique » qui est la part d'absolu des objets inférieurs à Dieu. Sous l'égide de la Fin absolue, elles entrent, virtuellement, dans l'enchaînement rigoureux de la *Métaphysique.*

5° Si nous appelons « affirmation », dans le sens le plus large du mot, la référence active d'un contenu conceptuel à la réalité (« ad rem »), nous devrons dire, d'après ce qui précède, que les représentations immanentes à notre pensée n'y ont valeur d'objet qu'en vertu d'une *affirmation implicite;* et non d'une affirmation quelconque, mais d'une *affirmation métaphysique,* c'est-à-dire d'une affirmation rattachant l'objet à l'absolu de l'être. L'affirmation métaphysique est donc bien, comme attitude dynamique, la condition de possibilité de l'objet dans notre pensée, c'est-à-dire dans la pensée discursive, ce qu'il fallait démontrer.

6° On n'oubliera pas, d'ailleurs: a) Que l'affirmation, au premier moment de la connaissance objective, est « exercée », mais non encore « reconnue » selon toutes ses propriétés et ses conséquences logiques. b) Que les conditions ontologiques, postulées par l'affirmation objective, y sont *réellement implicites,* objectivement « constitutives ». Est connu implicitement (*exercite*), dans un acte élicite de connaissance, tout ce qui s'y trouve à l'état de « connaissable » immanent, sans néanmoins être actuellement aperçu.

L' « implicitement connu » doit donc pouvoir entrer dans la conscience claire par la seule réflexion du sujet sur son acte élicite. Il y a, dans une représentation intellectuelle, deux espèces d'implicite: *l'implicite purement analytique,* c'est-à-dire tout ce que la dissociation analytique peut tirer de cette représentation; ensuite, *l'implicite subjectif* (véritable implicite transcendantal, au sens kantien), c'est-à-dire l'ensemble des conditions à priori, des exigences fonctionnelles de l'intelligence comme telle, mises en acte dans la connaissance objective, dont elles sont les conditions subjectives de possibilité. Elles peuvent être reconnues du sujet, par réflexion sur lui-même, et introduites alors dans une déduction rationnelle qui leur confère un caractère de nécessité *objective* (1).

Réflexion et métaphysique. — L'exploration réflexive (2) de l'implicite transcendantal, combinée avec un raisonnement strictement analytique, livrerait successivement la *métaphysique générale* tout entière (y compris la métaphysique du Transcendant), comme un système de conditions absolues, que la pensée objective ne pourrait refuser sans se détruire elle-même par contradiction logique. Or la possibilité de la pensée objective est le point de départ *minimum,* qui s'impose à toute Critique, si radicale soit-elle.

Nous ne pouvons pas inventorier en deux pages l'immense richesse spéculative que recèlent les implications subjectives de

---

(1) Dans le cadre général d'une métaphysique, cette déduction objective à partir d'un à priori subjectif ou transcendantal, est relativement aisée; car, là où l'acte de connaissance s'effectue, doit exister une proportion entitative entre la réalité extérieure et la puissance cognitive, selon l'objet formel de celle-ci. On n'oubliera pas que l'à priori subjectif, ou transcendantal, n'est autre chose que l'exigence même de cet objet formel, inscrite dans la nature de la faculté, préalablement à tout exercice particulier de celle-ci. — Si, au lieu de raisonner dans l'hypothèse générale du réalisme métaphysique, comme nous le faisons ici, nous adoptions le point de vue de la Critique kantienne, la déduction objective des conditions à priori de notre pensée devrait passer par des étapes un peu différentes et s'appuierait d'ailleurs sur une base plus restreinte. Voir le Livre III de ce Cahier.

(2) On pourrait, à l'exemple de Fichte et de beaucoup d'auteurs modernes, appeler déjà *réflexion* l'acte direct de connaissance objective. On considérerait alors toute *conscience* (au sens large, actuel, de ce mot en français) comme la réflexion d'une activité sur elle-même ou du moins sur son contenu formel. La réflexion primitive serait celle qui atteint objectivement le contenu de l'acte assimilateur, sans encore saisir formellement l'opposition de ce contenu au sujet cognitif. Par contre, les réflexions ultérieures discernent, à différents degrés, l'opposition relative du sujet et de l'objet. Nous parlons ici de ces dernières.

tout acte humain de connaissance: ce serait, d'ailleurs, construire une métaphysique, et non plus seulement en indiquer le seuil. Nous voudrions cependant, pour rencontrer une difficulté encore insuffisamment résolue dans les pages qui précèdent, tenter une incursion rapide, d'objectif limité, sur ce terrain de l'implicite nécessaire.

En discernant, comme nous le disions plus haut, l'opposition de l'objet et du sujet, dans l'opposition même du but et de la tendance, la réflexion fait apparaître la « forme » consciente (le *cognoscibile in actu*) comme dédoublée entre deux sujets d'inhérence, entre l'*en soi* d'une activité subjective et l'*en soi* d'une fin objective.

Puis, s'attachant aux actes successifs de l'intelligence, la réflexion y découvre, par une véritable expérimentation intérieure, la corrélation d'un dynamisme fondamental partout en action et d'une fin dernière subjective partout espérée. Or, à moins de nier l'être et d'adopter la contradiction, l'aveu d'une fin dernière subjective, nécessairement voulue, entraîne l'affirmation d'une fin dernière objective nécessairement existante. A ce moment, non seulement nous connaissons implicitement, mais nous lisons clairement et explicitement, dans les conditions à priori de nos primitives aperceptions d'objets, la révélation, d'abord latente, de l'Etre absolu comme Fin universelle.

Puis encore, redescendant vers la matière de la connaissance, la réflexion nous montre les éléments empiriques, captés successivement par la tendance fondamentale qui nous porte à l'assimilation universelle de l'être. Ils nous apparaissent alors, chacun dans sa forme propre, comme la spécification d'autant de fins partielles, suspendues à la Fin dernière et absolue. Et puisque chacune de ces fins partielles dut être implicitement voulue par nous selon sa forme spécificatrice et son rapport nécessaire à la Fin dernière, nous sommes amenés à mesurer « théoriquement » leur réalité objective à la mesure même de cette forme et de ce rapport.

Ainsi se constitue devant notre pensée réfléchie, sous le principat de l'Etre infini — clef de voûte de la Métaphysique — un vaste *système* des objets: les uns subsistants par eux-mêmes, les autres rattachés à une subsistance; les uns, êtres, modalités ou relations physiques; les autres, êtres, modalités ou relations mentales. Etres, principes d'être, ou modes d'être, ou aspects abstractifs d'êtres, la réflexion nous les découvre de plus en plus distinctement, étalés devant nous comme les échelons possibles de notre ascension vers Dieu, c'est-à-dire, comme autant d'*essences* réelles, engrenées en-

tre elles, mais subordonnées toutes à l'Etre absolu, *Fin dernière* et *Cause universelle.*

Causalité et finalité sont, en effet, des termes analytiquement liés. Dans un mobile, la tendance à la fin dernière, c'est la motion même de la cause première: connaître l'une, c'est connaître l'autre. Connaître Dieu comme Fin universelle, c'est donc le connaître comme Cause universelle. Quels que soient les rapports détaillés du principe de finalité avec le principe de causalité dans l'ordre « prédicamental », en tout cas, lorsqu'il s'agit de transcendance, c'est-à-dire lorsqu'il s'agit de monter vers Dieu à partir des choses finies, l'application de l'un ou de l'autre de ces deux principes devient équivalente: ce sont les deux faces d'une même relation. Avons-nous donc, dans l'ordre naturel, d'autre révélation du Dieu transcendant que l'*amour radical* qu'il suscite en nous, et en toutes choses, comme Premier Moteur et comme Fin dernière tout ensemble? *Κινεῖ ὡς ἐρώμενον,* disait Aristote. « Deus, répète S. Thomas, cum sit primum movens immobile, est primum desideratum » (*S. c. G.* I. 37). Amour latent en nous, et opérant non moins mystérieusement hors de nous: nous ne le découvrons *en nous-mêmes* que par la médiation des objets finis, où il se réfracte à l'infini, sans s'absorber; nous ne le découvrons *dans les choses* que par leur correspondance à l'essai que nous faisons sur elles de notre propre tendance vers Dieu, c'est-à-dire en les connaissant et en les voulant.

La métaphysique humaine ne fait guère autre chose que reconnaître et explorer cet amour universel, où s'exprime la causalité transcendante. La métaphysique est donc science de l'amour. Mais, ajoute aussitôt l'aristotélisme thomiste, cet amour, loin de se résoudre en une poussée aveugle, est un *amour intellectuel.* La fin dernière de l'univers est la fin même de l'intelligence. Le volontarisme thomiste est un intellectualisme.

Appuyons, un instant encore, sur cette considération, qui livre, croyons-nous, le dernier ressort de la théorie de la connaissance exposée fragmentairement dans les œuvres de S. Thomas.

La finalité de notre intelligence dans la finalité de l'univers. — La fin dernière de l'univers, proclame le Docteur Angélique, ne peut être que la *vérité.* Car la fin, comme le principe, de toutes choses réside nécessairement dans l'Acte sans mélange de potentialité. Or, au sein de l'Acte pur, s'identifient pleinement — sans opposition ni synthèse — l'« intelligibile in actu » (l'intelligible ou

l'*objet*) et l'« intellectus in actu » (l'intelligence ou le *sujet*), « primus intellectus et primum intelligibile », ce qui est la suprême et parfaite vérité: « Finis ultimus uniuscujusque rei est qui intenditur a primo auctore vel motore ipsius. Primus autem auctor et motor universi est intellectus... Oportet igitur ultimum finem universi esse bonum intellectus. Hoc autem est veritas. *Oportet igitur veritatem esse ultimum finem totius universi* » (*S. c. G.* I. 1). (1).

Si la vérité divine, unité de l'intelligence première et du premier intelligible, est la fin de toutes choses, et en est aussi l'origine, elle *mesure,* à un titre spécial, les intelligences, nos intelligences, comme une norme absolue, subjective autant qu'objective: « Cum Deus sit *primus intellectus* et *primum intelligibile* [c'est-à-dire: « veritas prima »], oportet quod veritas intellectus cujuslibet ejus veritate mensuretur, si unumquodque mensuratur primo sui generis » (*S. c. G.* I. 62). La « vérité divine », ou « vérité première », est donc réellement d'après S. Thomas, le prototype parfait, le principe et la fin, de notre « vérité humaine ».

Dès lors, notre fin dernière béatifiante, ou notre suprême perfection, consiste à nous hausser jusqu'à rejoindre *objectivement,* par nos actes intellectuels, le principe qui, du dedans, les inspire et les soutient: « Manifestum est quod ultima beatitudo sive felicitas hominis consistit in sua nobilissima operatione, quae est intelligere, cujus ultimam perfectionem oportet esse per hoc quod *intellectus noster suo activo principio conjungitur.* Tunc enim unumquodque passivum maxime perfectum est quando pertingit ad proprium activum, quod est ei causa perfectionis » (*Quaest. disp. De Anima,* qu. unica, art. 5. c).

Notre nature intellectuelle aurait accompli pleinement sa destinée le jour où, recevant déjà son *impulsion dynamique* de la « vérité première », elle contemplerait encore la « vérité première » comme son *objet* immédiat et saturant.

La théorie de la connaissance et le problème du surnaturel. — Dans l'intervalle nous tendons vers cette possession de la « vérité première » par toutes les démarches de notre intelligence et de notre volonté.

Nous y tendons *efficacement* si la grâce supplée en nous aux radicales impuissances de la nature. Sans la grâce nous y tendons encore, mais *inefficacement.*

(1) D'après le texte de l'édition léonine.

Par nature, en effet, nous recevons seulement de la « vérité première » l'impulsion initiale vers une fin possible en soi, désirable mais non exigible, située hors des prises de tout agent créé: notre effort pour y atteindre, notre « desiderium naturale », demeure impuissant, jusqu'au moment où il rencontre le complément de la grâce surnaturelle.

Faute de ce complément, notre finalité interne est boiteuse. D'une part, en effet, notre capacité foncière s'étend jusqu'à une fin dernière, lointainement *possible,* qui est l'assimilation intuitive de Dieu même; d'autre part, notre puissance naturelle s'arrête à une fin dernière *réalisable* qui comporte seulement l'assimilation indirecte de Dieu, par l'intermédiaire des créatures. D'une part, la vision béatifique de Dieu comme objet dernier de notre tendance profonde; d'autre part, la connaissance analogique de Dieu, aussi parfaite qu'on voudra, comme terme extrême de notre action efficace. La tendance naturelle déborde les possibilités de l'action: sans l'appoint de la grâce, les étapes de l'action, bien qu'orientées par la tendance, ne mènent pas jusqu'au terme dernier de celle-ci: à peu près comme la trajectoire d'un projectile, lancé horizontalement sur un but trop éloigné, s'infléchit vers le sol, faute d'une force constante qui la relève en neutralisant la pesanteur: la visée initiale marquait la cible, mais la puissance déployée se trouve trop faible et le mouvement décline en bas.

S'il en est ainsi, si notre finalité intellectuelle se caractérise par une disproportion qu'aucun agent créé ne saurait compenser, — disproportion entre la capacité radicale et le pouvoir naturel — on conçoit l'incertitude dont s'enveloppe, aux yeux de la pure raison, la véritable destinée de l'homme. Car, de quelque manière que l'on définisse notre béatitude, elle ne peut être absolument parfaite aussi longtemps qu'elle procède seulement d'une connaissance indirecte de Dieu. Et pourtant, créatures, nous ne pouvons exiger davantage: quel titre aurions-nous donc, par nature, à la communication intime de la vie divine? La transcendance de l'Etre infini donne la raison péremptoire de notre impuissance, tant physique que « juridique », à le posséder directement. Dans un ordre de choses purement « naturel » (nullement « surnaturel »), la disproportion, chez l'homme, entre le désir et le pouvoir serait donc flagrante: en conclurait-on légitimement qu'un « ordre de pure nature » soit impossible? Non, car cette disproportion n'a rien, en soi, de nécessairement irrationnel. Disons plus: ne fût-elle point compensée par la grâce surnaturelle, elle resterait encore liée à un bien-

fait du Créateur; car le désir profond, et fatalement inassouvi, d'un surcroît illimité de béatitude serait la condition, et en quelque sorte la rançon, du privilège magnifique de l'intelligence. « Omnia intendunt assimilari Deo », dit S. Thomas (*S. c. G.* III. 19): toute chose, selon sa nature propre, tend à la ressemblance de Dieu; mais notre intelligence, bien qu'alourdie par la matière, est capable, parce qu'intelligence, de discerner en nous cette tendance naturelle objectivement infinie, et de soupçonner ainsi, négativement, un bonheur que nous demeurons radicalement impuissants à nous procurer nous-mêmes. Un seul être aurait le pouvoir de nous l'offrir, en se donnant, Dieu. Nous doit-il — moralement — cette offre? Pourquoi nous la devrait-il, puisque la béatitude purement naturelle de l'intelligence est déjà, de soi, un don incomparable, et que ce don même n'eût pas été possible sans l'ouverture d'une perspective discrète sur un don meilleur?

Mais si le problème de la destinée recèle un mystère aux yeux de la raison naturelle, aucune incertitude essentielle n'en rejaillit sur le problème critique de la vérité objective.

En effet, les conclusions critiques que nous avons développées, reposent uniquement sur la « possibilité en soi » de la Fin absolument dernière, dont le désir latent donne le branle à toute notre activité mentale. Que cette possibilité dépende ou non, pour se réaliser, d'un don surnaturel, libre et gratuit, elle n'en est pas moins implicitement affirmée comme possibilité en soi, avec tous ses présupposés logiques, dans chacune de nos démarches rationnelles. Nous pouvons donc non seulement connaître des objets objectivement — c'est trop clair — mais en justifier même l'objectivité, sans avoir résolu au préalable, fût-ce implicitement, la question de savoir si la vocation à la fin surnaturelle est, pour nous, un fait ou une simple possibilité.

Toutefois, si la *critique de la connaissance* peut laisser en suspens le problème de la destinée surnaturelle, il n'en irait pas de même d'une *ontologie du sujet connaissant:* car les principes ontologiques du dynamisme intellectuel doivent être qualitativement différents selon que les démarches qu'ils commandent sont ou non efficaces de la fin absolument saturante. Si elles demeurent inefficaces, la « nature » de l'intelligence se suffit à elle-même, comme principe interne initial du mouvement de notre esprit; si elles sont efficaces, c'est qu'au dynamisme naturel, s'ajoute une virtualité complémentaire, don gratuit de Dieu. La « réalité » du sujet intellectif n'est pas la même dans l'un et dans l'autre cas.

Une théorie de la grâce surnaturelle trouverait donc ici la place où s'insérer. La métaphysique du sujet connaissant, si on la veut parfaire, ouvre une *option* que la raison, laissée à elle-même, est impuissante à trancher. Du reste, une métaphysique qui prétendrait se refermer sur elle-même, serait une métaphysique *rationaliste* et, virtuellement, un panthéisme: l'histoire de la philosophie en déroule à nos yeux d'illustres exemples, depuis l'émanatisme alexandrin jusqu'à l'hégélianisme, en passant par le spinosisme.

Surnaturalisées ou non, nos activités intellectuelles sont en tout cas, bien qu'à un degré plus ou moins élevé, un acheminement vers la « Vérité première ». Celle-ci domine, comme un sommet commun (accessible d'un côté, et simplement repérable à distance, de l'autre côté), le champ de la connaissance de foi aussi bien que le champ de la connaissance rationnelle. Le « Dieu des philosophes » n'est pas, en soi, un autre Dieu que le « Dieu des chrétiens ». S. Thomas, qui nous a montré, dans la Vérité première, la fin suprême de toute la nature, et plus particulièrement de notre intelligence, nous découvre ailleurs, dans cette même Vérité première, la Fin absolument transcendante qui meut nos facultés à l'acte de foi surnaturelle: « Si... consideretur objectum fidei secundum quod intellectus est motus a voluntate, sic ponitur actus fidei credere *in Deum. Veritas enim prima ad voluntatem refertur secundum quod habet rationem finis* » (*S. th.* II. II^ae^, 2. 2, c).

En fait — c'est le dogme chrétien — la vérité humaine, envisagée intégralement, selon tous les principes qui la commandent, est à la fois naturelle et surnaturelle. S. Thomas la décrit avec ampleur dans une formule qui résume admirablement sa métaphysique du « vrai »: toutes les expressions y sont applicables à une connaissance purement naturelle, mais elles ne prennent leur sens plein que dans l'hypothèse d'une nature soutenue et éclairée par la grâce:

« *Ultima perfectio humani intellectus est veritas divina; aliae autem veritates perficiunt intellectum in ordine ad veritatem divinam* » (*S. th.* II II^ae^, 180. 4, ad 4). Ce qui signifie, si l'on tient compte de la valeur des mots, lourds de sens profond: La perfection suprême que l'intelligence humaine tend à revêtir, n'est autre que la vérité divine, la vérité immanente à l'Intelligence subsistante. Les autres vérités ne peuvent parfaire l'intelligence humaine qu'en vue de la vérité divine, c'est-à-dire comme approximations et comme participations fragmentaires de celle-ci.

Un peu plus haut dans le corps de l'article, le Docteur Angélique, mêlant volontairement la perspective naturelle à la perspective surnaturelle, s'était exprimé comme suit:

« Hujusmodi contemplatio [divinae veritatis] in futura vita erit *perfecta,* quando videbimus Deum facie ad faciem; unde et perfecte beatos faciet. Nunc autem contemplatio divinae veritatis competit nobis *imperfecte,* videlicet per speculum et in aenigmate, unde per eam fit quaedam *inchoatio beatitudinis,* quae hic incipit ut in futuro continuetur. Unde et Philosophus, in 10 Ethic., cap. 6, 7 et 8, *in contemplatione optimi intelligibilis ponit ultimam felicitatem hominis* » (*Ibid.,* corp.).

Cette alliance d'une formule théologique de S. Paul, avec le meilleur fond platonicien d'Aristote, nous paraît un symbole assez heureux de l'intellectualisme thomiste le plus largement compréhensif.

CHAPITRE 6.

L'ÉVIDENCE OBJECTIVE.

§ 1. — *Le critère de l'évidence objective.*

A lire les Manuels modernes de Logique scolastique, on a l'impression que l'épistémologie traditionnelle gravite tout entière autour de la thèse de l' « évidence », criterium universel des connaissances vraies. Peut-être s'étonnera-t-on de n'avoir guère rencontré jusqu'ici, sous notre plume, le mot d'*évidence*. Serait-ce que nous méconnaîtrions la valeur de ce critère? ou que nous en ayons subrepticement changé l'étiquette?

En aucune façon. Nous croyons même ce critère si universel et tellement inévitable qu'aucun philosophe — fût-il hypercritique — ne le délaisse entièrement. Toute adhésion ferme de l'esprit repose, en fin de compte, sur une évidence immédiate ou sur des évidences immédiates: sur l'évidence immédiate de l'objet formulé, ou du moins sur l'évidence immédiate de quelque présupposé de l'attitude intellectuelle adoptée devant cet objet. Supprimer toute évidence, indistinctement, serait une entreprise si téméraire qu'elle en deviendrait impraticable. Car il faudrait, pour cela, non seulement faire profession d'agnosticisme, mais se résoudre — ou plutôt feindre de se résoudre — au relativisme total, irrémédiable, des anciens Sophistes. Aussi longtemps qu'un philosophe n'abjure pas la distinction nécessaire du oui et du non, de l'être et du non-être, il sacrifie encore au critère de l'évidence.

Une épistémologie critique, présupposant tout au moins la norme analytique de la pensée, ne peut donc prétendre se substituer, du tout au tout, à la critériologie de l'évidence. Mais ce serait une méprise non moins étrange que de vouloir opposer, à la Critique moderne, la question préalable, au nom du seul principe d'évidence. Ce principe n'est pas réellement contesté. La Critique vise à déli-

miter, non à détruire; elle s'appuie sur l'évidence rationnelle pour en définir plus nettement la portée.

Il ne faut pas oublier non plus que le problème de l'évidence se pose en termes différents dans la connaissance spontanée et dans cette considération, délibérément réfléchie, de nos connaissances spontanées qu'est un système d'épistémologie ou une Critique.

Nous savons parfaitement que nos facultés cognitives, laissées à leur jeu normal, obtiendront, chacune dans leur ordre, le « repos » de la certitude, lorsque le contenu de leur activité répondra aux exigences de leur nature. L'évidence immédiate consistera, en tout cas, dans une proportion convenable entre le sujet connaissant et le contenu objectif de sa connaissance. Une fois l'équilibre réalisé entre ces deux termes, la sécurité caractéristique des assentiments évidents est éprouvée — avant toute réflexion.

Sécurité trompeuse? Généralement non; et elle ne le serait même pas du tout, si nous étions des « pures intelligences », percevant intuitivement leurs objets. Car alors, aucune indétermination n'affecterait le rapport naturel établi entre l'objet formel de l'intelligence et le contenu qu'il enveloppe actuellement. (1). Il n'en va plus de même si l'indétermination matérielle d'une sensibilité, capable d'effectuer des synthèses irrationnelles, s'interpose sur le trajet qu'effectue l'intellect à partir de sa propre loi infaillible jusqu'à l'objet concret de ses affirmations. La connaissance spontanée, toujours mêlée d'imagination, peut nous donner — et nous donne — de fausses évidences à côté d'évidences légitimes.

Définir l'évidence incontestablement légitime, en fournir une règle qui échappe à tout arbitraire subjectif, voilà la tâche d'une Critique de la connaissance.

Les Manuels de Logique scolastique, auxquels nous faisions allusion plus haut, disent d'ailleurs expressément — ou indiquent entre les lignes — que l'évidence « critère infaillible de certitude » doit être *objective;* ce qui implique qu'il y a évidence et évidence, et que l'évidence garante du vrai n'est pas seulement un sentiment subjectif d'indubitabilité.

Ici de nouveau, négliger totalement le caractère *objectif* de l'évidence équivaudrait à s'enfermer dans le subjectivisme le plus outrancier des anciens Sophistes. Ce serait, en effet, n'admettre que l'évidence radicalement inconsistante du phénomène, celle qui se

(1) Aussi, pour S. Thomas, l'intelligence angélique, relativement à son objet *naturel,* est au-dessus de l'erreur et du péché.

détruit elle-même par définition, puisqu'elle ne peut exclure nécessairement sa propre négation. Dès que l'on introduit dans la connaissance une régularité, ou une loi quelconque, fût-ce seulement la norme du premier principe, on soumet cette connaissance à un contrôle distinct d'elle, donc à un contrôle « objectif ». Pour restreint que puisse être, dans certaines philosophies critiques, le champ d'application de ce contrôle, il couvre toutefois une zone proportionnelle d'évidence objective.

Le mot « objectif », non moins que le mot « évidence », appelle donc des précisions ultérieures. Sur le principe même de l'évidence objective, les philosophes, lorsqu'ils se comprennent, tombent d'accord. Ils cessent de l'être sur l'extension du domaine de l'évidence et sur le mode d'objectivité des connaissances évidentes.

A ce double point de vue — extension et caractère objectif de l'évidence — nous voudrions examiner une dernière fois, rapidement, quelques-uns des traits généraux de notre connaissance humaine, recueillis et classés dans les chapitres précédents.

§ 2. — *L'évidence de la forme et l'évidence de l'acte.*

Les connaissances certaines — celles dont nous avons l'évidence — nous mettent en relation avec du Réel. Leur objet n'est pas exclusivement la *Forme* du Réel, mais plus exactement le *Réel* selon sa Forme. Car le Réel, qu'il soit existant ou seulement possible, se rapporte toujours, directement ou indirectement, à la ligne de l'Acte. (1). Un savoir qui ne déroberait au Réel que la Forme, prise absolument, en elle-même, comme pure représentation qualitative, ne serait pas une vraie connaissance d'*objet*.

Le Réel doit donc se révéler, sous la lumière objective de l'évidence, à la fois comme Forme (essence logique, idéale) et comme Réalité de cette Forme (actualité, ou rapport nécessaire à une actualité).

Parcourons différents modes concevables de la manifestation du Réel (forme et actualité) dans la connaissance.

L'intuition intellectuelle, communion immédiate de l'intelligeant

---

(1) Nous entendons ici l' « acte » dans son sens parfait, dans le sens où les Thomistes disent que la Forme est la limite de l'Acte, et non pas dans le sens où ils disent que la Forme est l'acte de la matière.

et de l'intelligible, n'abstrait pas, dans le Réel perçu, la Forme, de l'Acte. Notre intelligence discursive ne saurait prétendre à ce mode supérieur d'évidence; notre appréhension de la Forme est « conceptuelle ».

Mais pourquoi la Forme conceptuelle — qu'elle soit innée à notre entendement (Descartes), ou construite synthétiquement par assemblage d'attributs (Wolff) — pourquoi cette Forme, essence logique présente à notre pensée, n'y refléterait-elle pas directement du Réel ontologiquement *possible?* On reconnaît ici le Réalisme des essences, ou des possibles, cher au rationalisme ontologiste de toute nuance. Au gré de ces philosophies, chacun de nos concepts clairs et distincts serait, de droit, comme essence *idéale,* l'expression d'un *réel* correspondant, c'est-à-dire d'un objet possible, d'une aptitude objective à l'existence; et si ce possible, ou cette aptitude à l'existence, se trouvait être par définition une nécessité d'exister, comme c'est le cas dans le concept de Dieu, la forme conceptuelle impliquerait l'existence actuelle de l'objet qu'elle représente.

Pour un philosophe thomiste, toute solution qui fait jaillir, de la forme seule, la révélation directe ou indirecte de l'acte existentiel, est absolument inacceptable, parce qu'elle adopte et transpose en affirmation dogmatique l'erreur fondamentale du paralogisme anselmien (1): le passage du concept objectif (essence logique) au réel ontologique par voie de pure analyse.

Bien loin en effet que les essences « clairement et distinctement » représentées enveloppent, comme telles, l'aptitude à l'existence, ou même, s'il s'agit de l'essence divine, l'existence nécessaire, elles nous apprennent tout au plus — les premières (les essences finies) qu'elles ne sont point incompatibles avec la *représentation* de l'existence, la seconde (l'idée de Dieu) qu'elle contient nécessairement la *représentation* de l'existence. Mais comment passer analytiquement, de la simple représentation d'une existence actuelle ou possible, à la *position absolue* de cette existence comme actuelle ou comme possible? La représentation conceptuelle de l'*esse* ne dépasse pas encore l'ordre de l'essence *idéale* et des prédicats formels; la représentation conceptuelle de l'acte n'est encore que l'image formelle de l'actualité. Pour confondre l'évidence immé-

---

(1) Nous faisons allusion à l'argument ontologique de S. Anselme, dans le sens où l'a propagé la tradition philosophique — quelle qu'ait pu être, historiquement, la pensée du grand théologien médiéval.

diate d'un acte avec cette représentation formelle qu'est un « prédicat » d'être ou d'acte, il faut donc, ou bien commettre inconsciemment le paralogisme ontologique, ou du moins ériger en dogme, à la manière cartésienne, le parallélisme exact entre les intelligibles imparfaits de notre entendement et la réalité (Principe fondamental du rationalisme).

Du reste, l'ontologisme rationaliste, lorsqu'il transforme en un axiome avoué la présupposition latente sous l'antique preuve dite de S. Anselme, fait bien pis que de poser seulement une affirmation dogmatique à la base du réalisme (car après tout, une affirmation dogmatique peut n'être pas fausse); il proclame implicitement le primat absolu de la forme sur l'acte, de l'essence sur l'*esse* (1). Et ce renversement de l'ordre de priorité entre acte et puissance — priorité si bien analysée jadis par Aristote et S. Thomas — contient en germe le monisme panthéistique, soit réaliste soit idéaliste. (Voir les Cahiers précédents II, III, IV).

L'évidence objective, si elle nous donne du réel, ne peut donc consister seulement dans une représentation *formelle* de l'objet.

Alors que les rationalistes ontologistes, oubliant le caractère abstractif de nos concepts, exaltent à l'excès notre entendement, et lui prêtent de véritables « idées angéliques », principes à priori de connaissance du réel (2), d'autres philosophes, trop exclusivement attachés, eux aussi, à l'aspect formel de la connaissance, mais indemnes — ou guéris — de l'illusion ontologiste, pèchent, au contraire, par défaut. Nous songeons au criticisme kantien.

Kant pose à la base de sa Critique une exigence méthodologique que nous formulerions en ces termes: toute évidence *objective* doit dériver soit d'une intuition, soit de l'analyse d'un contenu d'intuition. Donc, pour l'homme, dépourvu d'intuition ontologique, pas d'évidence objective hors l'intuition formelle du donné primitif (donné sensible) et l'application de la forme analytique aux concepts d'expérience (identité logique). Mais une intuition sensible

(1) La conscience que prit Kant de cette erreur fondamentale fut pour beaucoup dans son éloignement progressif de l'ontologisme leibnitzien-wolfien. Malheureusement, en renonçant à déduire la réalité de l'acte, ou de l'*esse*, à partir de l'essence logique, Kant ne sut pas découvrir, dans la raison spéculative, une autre voie d'accès à la réalité de cet acte ou de cet *esse*. (Voir Cahier III, Livre I, chap. 3, § 2, pp. 15-19).

(2) Sur les « species innatae », chez les anges, et sur le mode de connaissance objective procuré par ces « idées connaturelles », voir ci-dessus, pp. 103-107.

ne révèle à l'analyse d'autre réalité que la sienne propre: elle reste pur phénomène. Nos élaborations ultérieures des phénomènes, nos synthèses à priori d'essences — édifices formels — n'offrent non plus, au philosophe critique, aucun titre incontestable à représenter une réalité ontologique quelconque; elles rapportent le phénomène à l'unité de la conscience: pas autre chose.

Pourtant, chez Kant — et cette circonstance complique un peu notre problème — un reste subsiste de l'héritage dogmatique wolfien. Accepter la représentation ou la forme *comme phénomène,* c'est, croit-il, accepter l'*absolu indéterminé* qu'exige logiquement le phénomène pour devenir affirmable; toute affirmation pose de l'absolu: si l'on recule devant l'absurdité de traiter le relatif phénoménal comme un absolu, il faut bien poser un absolu limitant ce relatif. Aussi Kant admet-il la réalité d'inconnaissables « choses en soi ». (Voir Cahier III, Livre IV, chap. 1; et Cahier IV, Livre I). Ce qui revient à dire que l'affirmation de la Forme comme phénomène appelle l'affirmation d'un Réel non phénoménal (survivance réaliste chez Kant), sans toutefois que la Forme phénoménale qualifie aucunement ce Réel, y découpe aucune essence ontologique (agnosticisme kantien).

Nous avons rappelé ailleurs (Cahiers IV) les discussions qu'a suscitées, du vivant même de Kant, la notion de Chose en soi. Il avait raison, nous semble-t-il, de la déclarer logiquement impliquée dans l'affirmation du phénomène; mais ses contradicteurs sur ce point, avaient-ils tort d'estimer la Chose en soi kantienne impensable et incohérente? Que la raison exigeât, outre le phénomène, un absolu, ils le proclamaient avec Kant; que cet absolu pût être conçu comme une « chose », opposée primitivement et irréductiblement à l'à priori du Sujet transcendantal, cela leur paraissait une absurdité. Pour garder l'absolu objectif, appelé logiquement par le phénomène, et se débarrasser de la Chose en soi, il n'y avait qu'un moyen: résorber cet absolu dans le Sujet transcendantal, dans le « Moi pur », qui deviendrait ainsi le *seul* principe explicatif du phénomène, le seul objet absolument affirmé dans le phénomène. Au fond de tout jugement, sous des formes diverses, « le Moi pose le Moi » (Fichte. Voir Cahier IV). L'Idéalisme absolu s'ensuivait comme un corollaire.

Certes, l'objection portait contre Kant. Et néanmoins l'auteur de la Critique avait raison de conclure, de l'affirmation du phénomène, à la réalité nécessaire de la « Chose en soi ». Voici, croyons-nous, l'éclaircissement de ce paradoxe. Malgré sa subtilité à saisir le

faible d'un raisonnement, Kant, par un reste de l'illusion rationaliste, posait une conclusion matériellement juste, sans remarquer le vrai terme moyen de son inférence. Entre l'antécédent et le conséquent de celle-ci, telle qu'il la formule, c'est-à-dire entre les phénomènes et les choses en soi, existe une improportion totale. Comment, en effet, avec des représentations purement formelles et statiques, des phénomènes, et à l'aide du seul principe analytique entendu en un sens purement normatif, pourrait-on, sans recourir à aucune autre source d'information, découvrir un *au delà* nécessaire de ces phénomènes? bien plus, un au delà *absolu,* opposé au sujet comme réalité en soi? La simple analyse, appliquée au phénomène, doit livrer du phénomène, et rien d'autre, semble-t-il. Il manque un chaînon à la démonstration kantienne. Quel est ce chaînon méconnu?

Kant définit la Chose en soi, une réalité absolue *limitant* le phénomène. Or, pour reconnaître une limite comme limite, il faut, si l'on ne possède pas l'intuition immédiate du territoire qui s'étend par delà cette limite, rencontrer en deçà d'elle un principe dynamique qui virtuellement la surmonte. Le raisonnement kantien serait devenu probant à une condition: que le phénomène révélât sa limitation propre en s'interposant sur une poussée objectivante qui le débordât; en subissant une exigence d'affirmation qui le dépassât; bref en s'opposant à quelque tendance qui porterait le sujet, à travers les phénomènes, vers un terme ultérieur qui ne fût plus phénomène. Mais envisager ainsi l'affirmation du phénomène, c'eût été concevoir *dynamiquement* le Sujet transcendantal et jeter les fondements d'une métaphysique définie.

Kant n'alla point jusqu'à se formuler clairement cette conception dynamique, encore qu'il s'y appuie, sans la reconnaître, lorsqu'il suppose la stricte relativité du phénomène, et qu'il arguë de celle-ci comme d'une relativité à quelque au delà *objectif.* Il côtoie la métaphysique transcendante sans y aborder. Alors même qu'il double la forme phénoménale d'un rapport à l'absolu et la projette sur le fond indéterminé de la Réalité en soi, il ne fait autre chose qu'appliquer en bloc, aux objets phénoménaux en général, la pesée extrinsèque, métacritique, précatégoriale, d'une Raison absolue mais amorphe, qui ne se résout pas à affirmer du pur relatif. Pour Kant, en effet, la forme particulière de chaque objet phénoménal n'apporte rien avec elle d'une actualité nouménale correspondante; elle ne se détache pas, dans une évidence immédiate, comme le dessin superficiel mais révélateur d'une Réalité consistante; en

rigueur, elle est seulement adossée à la Chose en soi, par une contrainte aussi obscure que nécessaire de la Raison: le lien entre les phénomènes et la Chose en soi leur est imputé du dehors, globalement, par décret logique, mais non vécu et reconnu dans l'implicite de chaque phénomène.

Au contraire, l'évidence objective des Scolastiques suppose que sujet et objet communient *réellement* à travers le phénomène particulier — et cela, non par simple similitude de formes, mais par cette saisie dynamique immédiate qui fonde la vérité logique de nos jugements directs.

Telle fut la thèse exposée et défendue dans nos pages. Elle s'impose à qui veut éviter à la fois l'ontologisme rationaliste et l'agnosticisme kantien. (1). S'il est vrai, en effet, que la Forme, considérée précisivement comme Forme, ne nous donne, par elle-seule, ni directement, ni indirectement, l'Acte existentiel; s'il est vrai que la représentation conceptuelle de l'Acte est encore « formelle », et que, par surcroît, les rapports analytiques, au sens strict, sont eux-aussi des relations formelles: il ne reste qu'un parti à prendre pour sauvegarder l'évidence objective du réel: c'est d'appuyer cette évidence, non plus uniquement sur une représentation formelle, mais sur une relation — qu'on nous permette le mot — « extrareprésentative »; c'est, en d'autres termes, de reconnaître en nous la conscience immédiate (implicite ou explicite) d'une communication d'objet à sujet par la ligne même de l'Acte — un Scolastique dirait: la conscience d'une participation vitale du sujet à l'objet.

Cette participation ne nous est possible que par l'intermédiaire d'une faculté réceptrice matérielle, d'une sensibilité. Là se rencontrent en un même point, l'actualité du sujet et celle de l'objet. Mais la coïncidence en une forme concrète ne suffit pas encore pour constituer une évidence d'*objet:* la communauté active de sujet et d'objet doit se traduire dans la conscience, non seulement selon le dessin brut de la forme sensible, mais selon la continuité d'acte qui relie les deux versants, subjectif et objectif, de cette forme.

Or la conscience de l'actualité de l'objet dans l'activité même du sujet n'est évidemment possible qu'à une faculté transparente

---

(1) Il serait superflu d'envisager encore ici le pur empirisme, qui méconnaît une des données essentielles du problème de la connaissance objective, en confondant « représentation brute » et « représentation objective ».

à elle-même. Aussi bien la sensibilité, intrinsèquement matérielle, incapable de réflexion sur son propre acte, si elle nous fait vivre concrètement l'objet sensible, ne nous en révèle pas l'actualité ontologique. Cette révélation, dont les éléments objectifs sont pourtant introduits dans le sujet par la sensation, demeure lettre close pour le sens. Seule pourrait la déchiffrer une faculté immatérielle qui, implicitement ou explicitement, se saurait limitée (déterminée, spécifiée) dans son activité propre par l'objet même inhérent au sens. Comment cette limitation d'une faculté spirituelle par une faculté matérielle est concevable sans contradiction logique, nous l'avons exposé plus haut, en traitant de l'intellect-agent (Livre II, Section II, chap. 3).

Mais le problème du concours intime de la spontanéité intellectuelle et de la passivité sensible était à peine résolu, qu'une autre difficulté, moins étudiée par les Scolastiques, surgissait et retenait notre attention: pourquoi notre faculté intellectuelle, mise en acte, prend-elle conscience d'abord et directement de l'*objet,* et non pas de sa propre activité à elle selon la forme de l'objet? Pourquoi la connaissance objective est-elle directe, et pas seulement indirecte? (1). De la réponse déjà donnée précédemment à cette question, nous voudrions rappeler deux particularités qui ont ici un intérêt plus immédiat, parce qu'elles ouvrent de gros problèmes de philosophie comparée.

§ 3. — *Constructivité et objectivité de l'opération intellectuelle.*

Pour nous donner directement, bien que sans intuition ontologique, l'évidence, non seulement de la Forme, mais de la Réalité en soi de l'objet, l'opération intellectuelle doit être *constructive, synthétique.*

---

(1) On rencontre ici, sous son aspect scolastique, le *puzzle* qui occupa tellement, et qui divise encore, les néo-réalistes anglais: il y a, dans toute connaissance, un *content* (contenu subjectif) et un *object* (objet signifié); qu'est-ce qui est connu d'abord, le *content* ou l'*object?* Si c'est le *content,* comment s'évader de la subjectivité pour passer à l'objet? Si c'est l'*object,* comment expliquer cette extraposition dans une opération immanente et formelle comme la connaissance? — Nous ne voulons pas insister sur cette résurrection actuelle de très vieux problèmes, notre volume VI devant être consacré à la comparaison entre l'épistémologie scolastique et les systèmes contemporains.

a) *Synthèse et conscience.*

Le sens nous met en rapport immédiat avec du Réel, mais ne nous le fait pas connaître comme Réel; le sens atteint le Réel « immediate sed materialiter ».

L'intelligence atteint le Réel comme tel, mais seulement dans l'objet du sens, « formaliter sed mediante sensu ».

De plus, nous savons que l'intelligence ne peut saisir le Réel comme *acte* que par sa propre continuité dynamique avec lui. De quelle nature serait cette continuité dynamique?

L'intelligence, certes, n'assume pas le simple rôle d'une forme dont le réel sensible constituerait la matière immédiate: car elle descendrait alors au rang d'une sensibilité supérieure, et tout le problème de l'objectivation se poserait à nouveau. Elle exercera donc, non une causalité exclusivement formelle, mais une véritable activité relativement à l'objet sensible immanent, qui ne sera pour elle qu'une « quasi-materia », ou une « materia circa quam ».

Mais une activité s'exerçant dans, par ou sur la représentation sensible y apporte donc quelque chose qui n'est pas l'avoir exclusif de la sensibilité concrète, quelque chose qui entre en synthèse avec la diversité purement sensible. Le produit qui résulte, dans la conscience, de ce concours d'intelligence et de sensibilité est bien, par conséquent, une *construction immanente,* édifiée au moyen des données sensibles et d'un principe d'origine intellectuelle: à priori abstractif, « forma universalitatis », ou quoi que ce soit.

Cet état des choses tout entier, émergeant dans la conscience, doit nous expliquer l'évidence *objective.*

Mais, dira-t-on, il est bien superflu de poursuivre cette recherche: nous sommes dans une impasse. Si le terme immanent de l'opération intellectuelle, l'*intelligibile in actu,* est d'origine synthétique, si le sujet l'a construit en y mettant du sien, comment la ressemblance de l'objet extérieur pourrait-elle y subsister? La constructivité n'y compromet-elle pas l'objectivité?

Il en serait ainsi, peut-être, si le terme immanent de l'intellection (*verbum mentis, universale in actu*) devait, tel quel, figurer trait pour trait, l'objet extérieur. Mais qui prétend cela, en dehors de quelques rares partisans, s'il en reste, d'un ultraréalisme indifférentiste bien démodé? Presque tous les philosophes, y compris la plupart des philosophes platonisants, distinguent, à quelque degré, un « modus mentis » et un « modus rei ». Et S. Thomas, qui insiste sur cette distinction, affirme sans ambages, que l'objet

propre de notre entendement abstractif ne saurait être un « universel en acte », ou même un « intelligible en acte », que dans l'immanence de la pensée — l'objet extérieur étant seulement universel et intelligible « en puissance ».

Ne confondons point *objet immanent* et *objet connu* ou *signifié*. De l'un à l'autre existe, certes, une relation étroite, mais l'un n'est pas l'autre. Leurs propriétés divergent partiellement. Par exemple, dans une intelligence discursive, l'objet immanent (le « cognoscibile in actu ») n'est formellement connu qu'à la réflexion: il est la condition prochaine (*id quo*), non l'objet primitif (*id quod*), de la connaissance. C'est l'objet immanent (et pas son *id quod*) qui est déclaré par Aristote et par S. Thomas, non moins que par Kant, synthétique, construit. Il appartient à la phase vitale, préconsciente, sensitivo-rationnelle, assimilante, de l'intellection; et la vie d'une intelligence assimilatrice est nécessairement synthèse d'éléments acquis (*assimilatio, ratio formalis veri*), bien que la conscience comme telle (*cognitio,* ut effectus veritatis), survenant à l'assimilation, soit intuition et analyse. (Voir ci-dessus Livre II, Section II, chap. 1, § 2).

Dans cette communion vitale d'objet et de sujet, sur laquelle vient se jouer la lumière définissante de la conscience, qu'est-ce alors qui nous deviendra objectivement évident? quel sera, à proprement parler l'*objet connu,* le *id quod cognoscitur?*

Nous avons répondu longuement à cette question dans le Livre II, Section III, chap. 5. Si l'on entend ici par *objet connu* la totalité de la connaissance objective, implicite et explicite, que le sujet cognitif peut recueillir par ou dans la synthèse qui se déroule en lui, l'ampleur de cet objet connu ou connaissable s'étendrait bien au delà de l'objet extrinsèque, particulier, qui fut l'origine du processus synthétique et qui en devient le premier terme conscient. Entend-on, au contraire, par objet connu, ce premier terme même (l'objet explicitement appréhendé dans l'acte direct de connaissance), il faut dire alors que cet objet connu, ce « id quod », n'est autre que l'objet concrètement offert par les sens, mais déjà saisi de plus haut, posé *objectivement* et vu à travers un *universel* que la conscience ne distingue pas d'abord de la représentation sensible où il s'individualise. (Voir ci-dessus, Section II, I, chap. 4) (1).

---

(1) Nous voulons dire, comme il a été expliqué en son lieu, que, dans l'appréhension directe de l'objet: 1° Le terme immanent de l'opération intellectuelle est immatériel et universel; 2° Ce terme ne représente objec-

L'intellection directe ne fournit donc encore à la conscience claire qu'un *objet physique,* correspondant au contenu matériel de l'intelligible immanent. Avec la réflexion commençante, se dessine l'*objet métaphysique,* sous les aspects transcendantaux d'être, de vrai, de bien, puis formellement comme « universel *in re* ». (Voir ci-dessus, p. 341 et suiv.).

Ici seulement commence à poindre la difficulté, que nous signalions plus haut, de concilier la constructivité et l'objectivité, le mode immanent du concept et sa signification extérieure. En effet, pendant la phase directe de l'intellection, l'intervention du sujet se bornait à rendre l'objet physique « actuellement » connaissable, dans une immédiation vitale universalisante, qui n'ajoutait au contenu qualitatif de la sensibilité aucun élément distinctement perceptible. Désormais, sous la réflexion, qui le reconsidère par un acte embrassant en même temps l'opération subjective, l'objet de connaissance va révéler successivement les particularités mêmes qu'il revêtit en devenant immanent au sujet.

Ces particularités ont-elles une signification objective?

Nous l'avons dit précédemment, la conscience graduelle des attributs intelligibles de l'objet immanent est aussi, par un contrecoup *logique* immédiat, la manifestation d'autant de caractères métempiriques corrélatifs dans l'objet extérieur. Tout ce que celui-ci revêt d'*acte,* par son assimilation à la faculté subjective, dénonce nécessairement en lui une aptitude ou une puissance correspondante: ce que l'objet immanent est *en acte,* l'objet extérieur l'est — ontologiquement — *en puissance.* Par exemple: l'objet immanent est perçu, formellement, à la réflexion, comme limitation du sujet actif, comme vrai en acte, ou intelligible en acte, ou appétible en

---

tivement que les caractères « absolus » d'une nature désindividuée, caractères qui ne sont pas, *comme tels,* susceptibles d'une signification objective complète, mais *pourraient* prendre une telle signification soit comme mode réel du sujet intellectif, soit comme essence réelle, « contractée » en des individus; 3° Dans l'intellection *directe,* la seule détermination objective prochaine de cette « nature absolue » est fournie par sa continuité avec le phantasme présent, où elle se projette et s'individualise. C'est ainsi que l'acte direct d'intellection, l'appréhension objective de la quiddité abstraite ne va jamais sans un infléchissement vers l'image concrète (« indirecte et quasi per quamdam reflexionem », disait S. Thomas), grâce auquel l'universel se singularise dans notre pensée. De la sorte — non pas à cause de l'intelligence comme intelligence, mais à cause de la sensibilité associée, — le premier objet que nous connaissions distinctement est, au total, l'*objet physique,* concret et individuel.

acte, ou bien encore comme universel en acte, selon telle ou telle diversité qualitative exogène: dès lors, l'objet extérieur, directement appréhendé, à partir duquel se développe la réflexion révélatrice, ne se peut concevoir que comme *être* limitant, ou comme « quelque chose » en soi; puis, comme *vrai* en puissance; comme *intelligible* en puissance; comme *appétible* en puissance; enfin comme *universel* en puissance, selon tels et tels caractères qualitatifs.

Que voudrait-on de plus — à moins d'exiger une intuition intellectuelle? La métaphysique entière, œuvre de réflexion sur la connaissance physique directe, ne nous livre rien qui ne se trouve contenu logiquement, soit dans cette « potentialité » échelonnée de l'objet externe, soit dans la hiérarchie inverse et proportionnelle des actuations subjectives.

Ainsi arrive-t-il que le sujet, par la construction de l'objet immanent, se fait lui-même, pour ainsi dire, dans l'ordre de l'intelligibilité, le *réactif* de l'objet physique qui se prêta comme « donné ». Véritable expérimentation de l'intelligible à travers le sens; essai de résistance de matériaux bruts, par application des exigences de la pensée: dans la mesure où ces matériaux répondent à la postulation naturelle de l'intelligence, leur existence concrète et contingente, affirmée d'abord par le seul fait de leur pénétration au sein du devenir subjectif, entre de plus en plus avant dans une chaîne logique de rapports nécessaires: le tréfonds métaphysique de la réalité externe, grâce à ses affinités avec l'actualité intelligible du sujet, vient peu à peu à la surface.

Evidemment, la « puissance » d'intelligibilité de l'objet sensible, mesure de la réalité métaphysique de celui-ci, ne se révèle, par corrélation immédiate, que dans la proportion exacte où elle rencontre et complète l'acte virtuel (*actus primus*) du sujet intellectif. Et cette corrélation ne trahit encore que des caractères ontologiques inhérents à l'objet. Si nous voulions procéder de là jusqu'aux conditions métaphysiques dernières, transcendantes, il faudrait user d'une dialectique moins directe. Deux voies également praticables s'ouvriraient à nous: la voie du sujet et la voie de l'objet; la voie des implications logiques d'un acte immatériel qui n'est pas totalement acte, puisqu'il continue de s'actuer dans un devenir assimilateur; et la voie des présupposés logiques d'une puissance d'intelligibilité, qui n'est pas pure puissance, puisqu'elle nous fournit, de son chef, un « donné » qualitatif. Or les axiomes analytiques sur la priorité de l'acte nous contraignent de poser qu'aucun acte n'envahit une puissance, et qu'aucune puissance ne se creuse sous un acte, sinon par la motion, progressive ou privative, d'un acte

proportionné. Grâce à ce principe, l'essence du sujet comme sujet, et l'essence de l'objet sensible, pourront être rattachées par nous à l'actualité suprême, infiniment simple, de la Cause première, en remontant les deux lignes parallèles et complémentaires de l'émanation créatrice: la ligne de l'*intelligence* (le sujet comme sujet transcendantal) et la ligne de l'*intelligible* (l'objet comme puissance d'intelligibilité). (Voir ci-dessus, pp. 58-59).

Laissons ce thème. Le pousser plus loin nous introduirait au cœur de la Déduction métaphysique, et nous amènerait d'ailleurs fatalement à devoir discuter par le détail la table des catégories, tant aristotéliciennes que kantiennes. Nous ne pouvons y songer dans cet ouvrage d'introduction. Aussi bien notre but, en écrivant les lignes qui précèdent, était seulement de montrer qu'une théorie ontologique de la connaissance concilie la « constructivité » de l'intelligence discursive, et le caractère « synthétique » de son produit immanent, avec l'objectivité du savoir intellectuel. Nous avons même constaté qu'en l'absence de toute intuition directe d'essence, le pouvoir synthétique et constructif de l'intellect fournit le seul moyen concevable de faire apparaître, dans la conscience, la structure et les relations métaphysiques de l'objet extérieur et du sujet lui-même.

b) *A priori synthétique et objet.*

La construction intellectuelle de l'objet immanent est une synthèse, nous venons de le rappeler. Et nous ajoutâmes qu'elle est une *synthèse à priori.*

Cette expression peut certes prêter à équivoque, ni plus ni moins d'ailleurs que des termes usités couramment dans l'Ecole et hors de l'Ecole, par exemple: *analyse, évidence, relativité, intuition, objet,* même et surtout *être*. Nous ne tenons point particulièrement à la désignation « synthèse à priori », mais nous devons constater qu'elle est la seule, dans le langage des philosophes modernes, qui traduise assez exactement le processus à la fois logique et psychologique, appelé par les Thomistes « abstractio totalis ». Du reste, l'expression même d'« abstraction totale », malgré la précision parfaite de son sens technique, n'échappe pas non plus au risque d'être mal comprise; d'autant moins qu'elle désigne, par homonymie, trois degrés solidaires, mais hétérogènes, de l'activité objective de notre esprit. (Voir ci-dessus, Livre II, Section II, chap. 4, § 4: *Les trois degrés d'abstraction*).

La répugnance qu'éprouvent quelques auteurs à l'égard de toute

synthèse à priori, indistinctement, provient sans doute de ce que, placés devant cette étiquette, en soi inoffensive, ils la chargent de tous les méfaits de l'agnosticisme kantien, mais oublient de se poser les deux questions suivantes:

1° Synthèse, *de quoi?*

2° A priori, *par rapport à quoi?*

En ce qui concerne notre terminologie personnelle, nous avons répondu déjà à la première question: la « synthèse » (« unio », chez S. Thomas) que nous avons décrite à l'origine du concept et du jugement n'est autre chose, en langage scolastique, que l'union d'une faculté opérative passive avec son « objet matériel » selon les exigences de son « objet formel ». Et l'échelle des « objets formels » représente autant de degrés d'unification, ou de synthèse, des « objets matériels ».

Il s'agit donc d'une synthèse ayant pour produit immédiat l'objet immanent (*cognoscibile in actu*), lequel, ne nous lassons pas de le rappeler: (1°) s'il est nécessairement le moyen (*id quo*) de la connaissance objective, n'est pas nécessairement l'objet connu (*id quod*); et — (2°) lorsqu'il devient objet connu, par exemple dans la réflexion, ne doit pas présenter exactement le même mode et les mêmes propriétés logiques que l'*objet externe* (comme si — la remarque est de S. Thomas — le *modus mentis* devait être identiquement le *modus rei*).

Quant à l'*à priori*, il est à priori par rapport à un terme. Dans la synthèse de l'objet immanent, l'activité spécifique et nécessaire de la faculté — ou, si l'on veut adopter un point de vue plus directement comparable à celui de l'Analytique kantienne: l'*objet formel* de la faculté — est rationnellement préalable aux données particulières et contingentes successivement assimilées. L'à priori dont il fut question dans nos pages, désigne seulement cette priorité rationnelle (qui est en même temps une priorité psychologique) de la faculté intellectuelle sur le contenu empirique qu'elle reçoit et unifie (1). Si rien dans la pensée n'était à priori par rapport aux

(1) L'acception primitive que nous donnons ici à l'*à priori* (antériorité de raison sur le pur « empirique ») est conforme à la signification fondamentale de cette notion chez Kant. Que l'à priori logique ait aussi, secondairement, une valeur psychologique, cela, par contre, ne peut avoir exactement le même sens chez Kant que dans notre philosophie. (Voir ce que nous disons plus loin — Livre III, chap. 1 — du « transcendantal » par rapport au « psychologique » et au « métaphysique »).

données contingentes, la faculté recevrait son objet comme une pure matière reçoit sa forme: la connaissance serait impossible, d'après la théorie même de S. Thomas et de Cajetan, et, fût-elle possible, ne livrerait que le fait concret, jamais la nécessité ou l'universalité objectives.

Puisque l'apriorité n'est autre chose que l'antériorité rationnelle de l'objet formel d'une faculté sur ses objets matériels, l'analyse du *concept objectif* nous découvrira, en celui-ci, autant d'à priori échelonnés qu'il y eut de facultés concourantes à son élaboration dans la conscience. On voit d'ailleurs immédiatement que l'analyse dont nous parlons est d'un genre tout spécial: elle ne consiste pas à dissocier des notes objectives, mais à démonter la structure nécessaire, soit logique, soit psychologique de l'objet.

Quoi que l'on veuille penser de la valeur objective de l'à priori, en tout cas, l'opération d'une intelligence discursive — qui ne précontient pas, formellement ni virtuellement, son objet matériel — ne saurait être qu'une synthèse à priori, définie comme nous venons de le faire.

Mais faut-il craindre, vraiment, une incompatibilité quelconque entre l'apriorité synthétique de l'objet immanent et l'objectivité de la connaissance?

Si apriorité signifiait production subjective, instinctive ou arbitraire, d'*idées,* peut-être la justification théorique de leur valeur objective nous laisserait-elle perplexes; mais l'à priori ne désigne ici que la spontanéité du sujet, dans l'expérience d'un donné externe qui s'offre à lui: le produit immanent de cette expérience participe à la fois aux propriétés du sujet et à celles de l'objet: objet et sujet y sont mieux que solidaires, ils sont complémentaires; connaître l'un modifié par l'autre, c'est connaître ce dernier affecté par le premier; l'à priori synthétique, justement parce qu'il est synthétique, essentiellement relatif à une matière extrinsèque, révèle l'objet, loin de le masquer. On se souviendra, du reste, que nous avons expliqué cette relativité objectivante de l'à priori intellectuel par la finalité nécessaire d'un devenir assimilateur: dans ce cadre métaphysique, toute ambiguïté sur la fonction de l'à priori, révélateur d'objet, est levée, nous semble-t-il.

Nous ne voyons donc aucune incompatibilité entre l'idée, bien comprise, d'une fonction synthétique à priori et l'idée d'une fonction objective.

Est-ce à dire que « nous admettions les jugements synthétiques à priori kantiens »? Formule bien sommaire et bien imprécise. Veut-

on dire: au point de vue de leur valeur? Evidemment non, nous ne les admettons pas, puisque nous prétendons démontrer la valeur métaphysique de tout objet de pensée. Au point de vue de leur structure, alors? Dans ce cas, certes, nous admettons la réalité psychologique d'*une certaine espèce* de jugements synthétiques à priori, décrits aussi par Kant — encore que nous placions le principe dernier de cette synthèse ailleurs que ce philosophe.

Kant lui-même, dès l'Introduction de la *Critique de la Raison pure* (§ VI), séparant l'objet de l'Analytique transcendantale de l'objet de la Dialectique transcendantale, distingue des jugements synthétiques à priori susceptibles d'une justification objective (en ce sens que, n'était leur vérité, *tout* objet de pensée deviendrait impossible) et des jugements synthétiques à priori qui ne peuvent, d'après lui, s'appuyer sur une pareille démonstration.

Les premiers, en tant que jugements implicites, appartiennent à l'édification naturelle et préconsciente de l'objet conceptuel immanent, dont ils expriment une nécessité « constitutive ». Devenus explicites, et formulés en propositions, ils pourraient être dits tout aussi bien analytiques que synthétiques, car ils effectuent alors, par sujet et prédicat, l'analyse structurale de cette synthèse appréhensive qu'est « l'objet dans la conscience ». Les seconds, loin d'être l'expression de la structure interne, synthétique, d'un concept objectif, *ajoutent* à ce concept quelque chose qu'il ne précontenait à aucun titre; ils joignent concept à concept, en vertu d'une nécessité subjective, d'une « disposition naturelle » de la raison (Kant), mais sans que la vérité de cette synthèse s'impose comme une condition interne de possibilité de *tout* objet quelconque dans la pensée. Nier les premiers, ce serait nier l'intelligible et nous contredire; dénier aux seconds une valeur objective ne constituerait pas nécessairement, d'après Kant, la négation de l'intelligible, ni par conséquent une infraction de la règle analytique de la raison. Les premiers sont, dans la terminologie kantienne, les jugements « déterminants » et « objectifs » de l'entendement (jugements mathématiques et physiques): jugements « constitutifs » soit de l'objet d'expérience, soit de l'expérience dans son ensemble; les seconds sont les jugements « réfléchissants » et « régulateurs ou heuristiques » de la raison (jugements métaphysiques). (Voir Cahier III, pp. 74-77).

Lorsque, dans les pages précédentes, à la suite d'Aristote et de S. Thomas, nous mettions une synthèse à priori à la base de nos jugements directs de réalité (jugements appréhensifs), nous ne pouvions, évidemment, avoir en vue que le premier des deux genres

de synthèses à priori distingués par Kant: les synthèses opérées durant la phase d'assimilation vitale, de *fieri* immanent de l'objet. Et sur ce point même notre thèse ne se superpose pas exactement à la thèse kantienne, comme on a pu le voir en plusieurs endroits de ce volume.

Quant à la seconde espèce de jugements synthétiques à priori, dans laquelle Kant fait rentrer, bien à tort, tous les axiomes métaphysiques, voici en deux mots notre pensée.

Pas plus que Kant, nous n'admettrions, dans l'ordre spéculatif, la valeur *objective* de jugements synthétiques à priori où la liaison synthétique du sujet et du prédicat ne pourrait être analytiquement déduite à partir d'une nécessité objective immédiate. Sur cette exigence méthodologique, tout le monde est d'accord.

Mais, d'après Kant, les axiomes de la métaphysique proprement dite (c'est-à-dire de l'ontologie transcendante) ne seraient pas susceptibles d'une pareille déduction: leur unité synthétique n'ayant pas son principe dans l'unité « constitutive » nécessaire de l'objet, ils demeureraient donc, pour la raison théorique, dépourvus de valeur objective. Ici, évidemment, nous nous séparons de Kant, puisque notre réfutation de son agnosticisme critique consiste à montrer que le rapport à un absolu transcendant est une condition implicite et constitutive de tout concept objectif: ce rapport est enveloppé logiquement dans la synthèse vitale de l'appréhension; la raison transcendante ne se superpose pas à l'entendement, elle le compénètre en le dépassant.

Concluons. Il y a analyse et analyse, comme il y a synthèse à priori et synthèse à priori.

Un concept peut être analysé selon ses notes objectives, selon sa compréhension ou son contenu: c'est l'analyse au sens strict, l'analyse à laquelle Kant oppose la synthèse à priori.

Mais un concept objectif présente, outre la composition métaphysique de sa définition (*sub ratione entis, secundum « quod quid est »*), une composition fonctionnelle et structurale, qu'il possède en tant qu'objet immanent (*sub ratione « cognoscibilis », prout est «cognoscibile in actu»*): composition structurale, fonctionnelle, s'exprimant par des oppositions internes de matière à forme, de déterminé à déterminant, et trahissant le rapport de l'objet conceptuel aux différentes facultés dont il dépend; on pourrait dire aussi: composition du concept objectif selon la hiérarchie des « objets formels » qui se superposent dans son unité, et lui constituent une armature universelle et nécessaire, — subjective ou objective selon qu'on la considère sur une face ou sur l'autre, en creux ou en plein.

A cette composition de l'objet — composition « transcendantale », dirait Kant — répond une seconde espèce d'analyse. Nous l'avons appelée, dans le Cahier III, p. 81, « analyse transcendantale », bien que l'expression ne se trouve pas formellement dans la *Critique*. Cette analyse offre une parenté très prochaine avec l' « abstraction totale » des Scolastiques, lorsque celle-ci est poussée au delà de toute diversité de la « materia sensibilis », au delà de toute différence, non seulement individuelle mais spécifique et générique, jusqu'aux notions transcendantales et à l'être analogique. (Voir ci-dessus, Livre II, Section II, chap. 4, c).

Si l'on tient compte de cette double ligne de partage et de cette double analyse possible de l'objet pensé, il faut dire que tous nos jugements métaphysiques valables sont incontestablement *analytiques*, soit qu'ils expriment immédiatement le produit de cette double analyse, soit qu'ils résultent d'une élaboration dialectique fondée sur elle. Si, au contraire, on préférait, avec Kant, restreindre la signification du mot « analyse » à la dissociation des notes d'une définition objective d'essence (définition qui prend l'essence à l'état d'objet constitué, mais ne remonte pas aux conditions transcendantales d'objectivité), il faudrait dire alors que les jugements fondamentaux de la métaphysique ne sont point analytiques, et qu'ils sont donc *synthétiques à priori*.

Pour notre part, nous sacrifierions sans regret ces expressions litigieuses, qui ne sont pas même traditionnelles, et reviendrions volontiers, pour désigner en général les jugements d'évidence rationnelle, à l'ancienne notation scolastique: « propositiones *per se notae*, sive *quoad se*, sive etiam *quoad nos* ». Ces expressions offrent le double avantage, d'une part de ne préjuger rien indûment, et, d'autre part, de couvrir sans ambiguïté possible tout le domaine de l'à priori objectif.

§ 4. — *Nécessité subjective ou nécessité objective ?*

Une fois posé le Préambule critique par lequel s'ouvrait le Livre II, toute notre démonstration épistémologique s'est développée *dans un cadre métaphysique*. En effet, une fois établi que les contenus d'affirmation possèdent toujours quelque valeur de réalité, quelque lien au réel ontologique, le seul problème qui subsistât était de préciser cette valeur et de démêler ce lien.

Dans la perspective du réalisme métaphysique, le problème pouvait être abordé sous deux angles différents.

Puisque tout contenu d'affirmation est nécessairement rattaché, d'une manière ou d'une autre, à l'absolu ontologique, il semblait indiqué de chercher à constituer d'abord, sans plus s'occuper de la connaissance comme telle, un système cohérent de l'*être,* et de démontrer qu'un pareil système ne peut être qu'unique. C'est, en épistémologie, la voie objective directe, celle qui se confond entièrement avec la construction métaphysique. Elle constitue moins une « critique de la connaissance » qu'une « critique des objets connus ». Du reste, une critique de ce genre, à moins de laisser délibérément hors de question l'objet réfléchi, doit rencontrer tôt ou tard, et raccorder au système de l'être, le sujet connaissant lui-même: dès ce moment, une théorie métaphysique de la connaissance se greffe sur l'ontologie de l'objet.

Une seconde manière de procéder (toujours sous la perspective réaliste générale) eût été de considérer immédiatement, dans leur jeu spontané, les fonctions cognitives, et de déterminer, par application des axiomes analytiques généraux de la métaphysique, les conditions subjectives et objectives que le jeu réel de ces fonctions présuppose. Ce procédé n'est plus un triage des objets connus, mais une interprétation logique des processus cognitifs eux-mêmes, considérés dans leurs relations ontologiques nécessaires.

Nous avons associé, voire entremêlé, au cours de notre enquête, le premier et le second genre de démonstration épistémologique, non seulement parce que S. Thomas ne les sépare point, mais parce qu'ils ne sont point totalement séparables. En effet, le second procédé s'appuie forcément sur l'objectivité des grandes divisions de l'être, tout comme le premier procédé devait, sous peine de rester incomplet et impuissant, s'achever par une métaphysique de la connaissance même.

La différence entre les deux méthodes est donc accidentelle, et consiste surtout dans un déplacement de l'angle d'attaque. Disons tout de suite qu'une épistémologie, ainsi incorporée à la métaphysique, nous paraît la plus ample, la plus incontestable et la moins artificielle. Mais n'oublions pas qu'elle dépend, à son origine, soit de la position dogmatique du réalisme fondamental, soit de la justesse d'un Préambule critique montrant la nécessité de ce réalisme.

On trouverait, dans les divers chapitres de ce Livre II, les élé-

ments d'une troisième démonstration épistémologique, plus directe mais plus restreinte, essentiellement métaphysique encore, mais déjà voisine du raisonnement strictement transcendantal que nous essaierons plus loin.

Les lignes principales en sont clairement tracées dans ce texte souvent cité, où S. Thomas note incidemment les étapes d'une justification rationnelle de nos connaissance objectives:

« In intellectu enim [veritas] est sicut consequens actum intellectus, et sicut *cognita* per intellectum; consequitur namque intellectus operationem, secundum quod judicium intellectus est de re secundum quod est; *cognoscitur* autem ab intellectu secundum quod intellectus *reflectitur supra actum suum,* non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed *secundum quod cognoscit proportionem ejus ad rem:* quod quidem cognosci non potest, nisi cognita natura ipsius actus; quae cognosci non potest nisi cognoscatur *natura principii activi,* quod est ipse intellectus, in cujus natura est *ut rebus conformetur;* unde, secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra seipsum reflectitur » (*Verit.* I. 9, c).

Ainsi donc, l'intelligence, pour prendre conscience, réflexivement, de la vérité, déjà implicitement possédée, de son contenu objectif (1), doit trouver, dans son acte direct, une « proportio ad rem », une référence à la Réalité en soi; constatation qui, elle-même, suppose connue la nature, la finalité interne, de cet acte particulier. Et la nature de l'acte posé ne peut se révéler que dans la nature du principe actif d'où il émane, c'est-à-dire dans la nature, ou dans la finalité interne, de l'intelligence même, « faite pour assimiler les choses »: « ut rebus conformetur ».

La valeur objective de la connaissance serait donc, d'après Saint Thomas, formellement manifestée au sujet par l'analyse *de ses propres exigences à priori,* mises en jeu sur un donné actuel, c'est-à-dire, au fond, par les exigences objectives de l'*affirmation* nécessaire.

On peut se demander si cette « évidence de vérité », déjà *exercée* et *sentie* dans la connaissance directe, mais imposée ensuite à

(1) Dans le texte de S. Thomas, cette conscience de la vérité logique signifie indivisément la conscience d'une référence *ad rem* (aspect psychologique du rapport de vérité) et la conscience d'une conformité véritable *cum re* (aspect logique du rapport de vérité). Ce texte n'a donc pas une simple signification descriptive, mais aussi une signification critique. C'est dans cette dernière acception que plusieurs auteurs scolastiques en ont justement souligné l'intérêt.

l'adhésion *explicite* du sujet par la réflexion raisonnée sur soi, porte la garantie d'une nécessité *subjective* ou d'une nécessité *objective.*

Pour qui aurait conquis le droit de présupposer une métaphysique de la finalité, la conclusion prendrait d'emblée valeur objective. Et tel est, croyons-nous, le point de vue qui répond au sens littéral du passage de S. Thomas (1). Mais si l'on veut considérer le raisonnement en lui-même, en dehors de toute présupposition métaphysique, que prouve-t-il, rigoureusement, non pas quant à la croyance nécessaire du sujet connaissant, mais *quant à l'objet connu?* C'est déjà chose singulière que pareille question *puisse* se formuler: car — dirait-on volontiers — la simple analyse réfléchie de l'acte cognitif y révélera-t-elle jamais autre chose que des exigences subjectives? Or, nous cherchons, en épistémologie, une conclusion objectivement justifiée devant la raison théorique; notre démonstration devrait donc participer à la nécessité même du principe de contradiction — sinon elle ne serait pas objective —, mais non toutefois être purement analytique — puisque, dans le cas présent, la seule analyse demeure impuissante. Nous nous trouvons donc devant un type très spécial de démonstration objective. Un moment d'examen permettra des rapprochements instructifs.

Remarquons d'abord ceci. Le texte de S. Thomas ne nous propose pas une démonstration de la « vérité » dans l'abstrait, mais la justification rationnelle qu'*un sujet connaissant* (quelconque, d'ailleurs) peut se procurer de la valeur objective de *son* savoir. Dans ces conditions déterminées, le raisonnement, fait *a subjecto et in subjecto,* devient analytique, moyennant une mineure, que Saint

---

(1) Il n'y avait aucun inconvénient à ce que S. Thomas présupposât ici la signification métaphysique de la finalité naturelle, car son but n'était pas de fournir le point d'attache d'une critique de la connaissance, ou de justifier l'affirmation métaphysique en général. Il semble vouloir seulement comparer, au point de vue du rapport de vérité logique, l'opération sensible et l'opération intellectuelle, et montrer le parallélisme entre le degré de la réflexion et le progrès de la connaissance. Nous n'insinuons point, par cette remarque, que les spéculations proprement épistémologiques, greffées sur ce texte par beaucoup d'auteurs, soient illégitimes. La portée virtuelle d'un texte peut dépasser celle que lui donna formellement l'écrivain. Et il est certain que les plus traditionnalistes même des disciples de S. Thomas lisent souvent le Maître avec des préoccupations qu'il ne pouvait avoir au XIIIe s.

Thomas n'exprime pas dans les lignes citées, bien qu'elle soit familière à sa pensée. Dégageons ce sous-entendu.

A la rigueur, le sujet qui entreprend la critique de sa propre pensée, pourrait encore se dérober, sans contradiction *logique,* à une exigence subjective, secondaire et partielle, de cette pensée, pourvu que l'acte même de refus ou d'abstention ne dépendît pas des conditions qui imposent cette nécessité limitée. Tel serait le cas d'une nécessité subjective portant seulement sur l'affirmation d'une catégorie d'objets. Mais lorsque la nécessité subjective est absolument *primitive et universelle,* lorsqu'elle s'étend à *toute* pensée objective, il devient impossible, pour la faculté intellectuelle, de nier cette nécessité, ou d'en douter, sans l'affirmer néanmoins dans l'implicite logique de l'acte même du doute ou de la négation. Si donc la condition fondamentale d'une attitude *quelconque* de l'intelligence (*in subjecto indeterminato*) réside vraiment dans la référence objective absolue — « ad rem » — selon une coïncidence formelle — « ut rebus conformetur » — cette référence objective générale constituera une condition de possibilité de l'attitude dubitative ou négatrice (toujours réductible à une affirmation) aussi bien que de l'attitude directement affirmative. Nier l'objet, ou en douter, marquerait, dans le sujet, une incohérence flagrante, un échec au premier principe.

Que l'on puisse ou non démontrer l'impossibilité *en soi* de la proposition: « il n'y a pas de vérité objective », ce qui est bien certain, c'est qu'*aucun sujet* ne saurait la proférer sans se contredire. La nécessité objective enveloppée dans les exigences universelles de l'affirmation, diffère donc d'une contrainte subjective aveuglément subie: elle est un « fait nécessaire », qui, s'il n'apporte pas avec lui sa démonstration « propter quid », laisse toutefois contrôler sa nécessité à la pierre de touche du principe analytique.

Cependant, reconnaissons-le, la contradiction logique invoquée ici comme sanction de toute infidélité aux exigences absolues de l'affirmation, n'est pas directement une contradiction formelle entre termes conceptuels (*contradictio in terminis*), mais une contradiction entre l'*implicite* et l'*explicite* d'un jugement. D'ailleurs une simple contradiction logique « in terminis », indépendamment de toute position, affirmation ou présupposition plus ou moins cachée, ne saurait, par choc en retour, nous donner du Réel (possible ou actuel): vouloir démontrer la nécessité absolue de l'être par pure et exclusive analyse de concepts — fût-ce par la désagrégation logique de l'idée de néant — c'est commettre l'erreur caractéristique

de l'argument ontologique ou du postulat rationaliste cartésien (1).

Il est vrai que la réflexion, forçant l'implicite à s'expliciter, permettra au sujet connaissant de confronter ensuite, sur le même plan, les deux termes opposés et d'en remarquer l'incompatibilité flagrante. Mais alors même, quelle est exactement la contradiction qui se manifestera, et corrélativement, quelle est l'évidence qui s'imposera? La question ne manque pas d'importance, puisque c'est justement sur ce plan de la réflexion, et non sur celui des évidences spontanées, qu'opère la Critique.

Revenons au prétendu jugement: « il n'y a pas de vérité ». Si ce jugement, puisqu'il pose implicitement la vérité qu'il nie, se détruit lui-même, il faut bien, disions-nous, que sa contradictoire soit vraie: « il y a de la vérité logique » — à la condition du moins que l'alternative: « vérité ou non-vérité » ait un sens possible. Dans la proposition « veritas est » (étant bien entendu que « est » y signifie, non la représentation de l'existence, mais la position de l'existence) ce qui nous est directement évident est-ce le rapport

(1) Qu'on veuille ne voir ici aucune censure de l'argument employé par quelques auteurs scolastiques et non-scolastiques — par nous-même aussi, d'ailleurs — pour faire ressortir la nécessité absolue de l'*être:* « L'être *est* nécessairement, parce que le néant, non seulement n'est pas (en fait), mais *ne peut pas être* ». Dans cet enthymème, parfaitement correct, la conclusion ne repose pas, comme il pourrait sembler à première apparence, sur une pure analyse des termes de l'alternative « être-néant », considérés en eux-mêmes; *de soi,* en effet, l'hypothèse *être*, non plus que l'hypothèse *impossibilité* d'être, ne heurte les lois formelles de la logique analytique. La conclusion de l'enthymème rappelé plus haut est juste cependant, parce qu'elle *suppose* l'alternative déjà soumise à la fonction transcendantale nécessaire de l'affirmation, âme de tout jugement tant affirmatif que négatif. Des deux termes de l'alternative « être ou non-être », pris dans toute leur extension, *si l'on choisit* l'un, il est analytiquement nécessaire d'exclure l'autre, et *si l'on exclut* l'un de choisir l'autre: moyennant l'acte positif de choix, les deux termes deviennent « contradictoires », de « contraires » qu'ils étaient, et nous acquérons le droit d'utiliser l'adage: *negatio unius est positio alterius.* L'option elle-même s'impose-t-elle? Assurément. Mais pourquoi? Toute nécessité d'opter devant une alternative contradictoire, repose, médiatement ou immédiatement, sur la nécessité transcendantale d'affirmer, laquelle, d'ailleurs, contient déjà éminemment la position de l'être et l'exclusion du néant. Un raisonnement qui conclut catégoriquement au réel ne peut donc jamais être purement analytique, fondé *seulement* sur l'inclusion ou l'opposition logique des termes. (Voir aussi, à ce sujet, la suite du texte). La « conséquence » de l'enthymème cité repose à la fois sur une nécessité strictement analytique et sur une nécessité transcendantale.

intrinsèque et immédiat de ses termes: *veritas, est?* Mais qui ne voit que nous commettrions ainsi le paralogisme ontologique, en prétendant discerner, dans le simple concept de « vérité », l'affirmation absolue de l'existence? Et pourtant, cette proposition: « veritas est », ne laisse pas que d'être évidente: « veritatem esse, in communi, est per se notum », dit S. Thomas (*S. th.* I. 2. 1, ad 3). En quel sens? Pour voir directement le lien objectif de *veritas* et de *esse,* il faudrait être Dieu, avoir l'intuition essentielle tant de l'intelligence que de l'être. Aussi bien, ce que voit clairement la faculté discursive, ce ne sera pas ce lien en lui-même, mais *que ce lien doit être affirmé sous peine de contradiction;* notre évidence n'est pas l'évidence essentielle de la *chose,* mais l'évidence logique du *jugement* où s'exprime la chose.

Ce caractère indirect de l'évidence vaut, d'ailleurs, pour tout objet proprement métaphysique. Nous ne faisons ici que transcrire S. Thomas et ses Commentateurs classiques. Dans le domaine empirique (sensible), disent-ils, notre connaissance atteint, par immédiation, l'actualité concrète des objets matériels; dans le domaine métempirique, la réalité ontologique n'est plus, pour nous, un *fait* évident, mais une *nécessité* conclue. Le Ferrariensis marque cette distinction à propos de l'énonciation « Deus est » (*Comment. in S. c. G.* I. 12): on peut connaître la réalité d'une chose selon l'actualité même de l'*esse* de cette chose (« Socrates est »), ou bien seulement par la vérité de l'énonciation portée sur cette chose, ou, comme dit S. Thomas, selon l' « *esse* quod significat compositionem intellectus » (*S. c. G.* loc. cit.).

Cette seconde manière, indirecte, de connaître l'*esse,* ouvre devant nos intelligences discursives, la seule voie d'accès à la réalité, non seulement de Dieu, mais des objets métaphysiques en général (objets métempiriques, ou bien attributs métempiriques des objets sensibles). L'évidence de ces objets, aussi bien sous le rapport de l'existence actuelle que de l'existence possible (possibilité réelle), ne se révèle à nous que dans l'évidente nécessité de les affirmer au sein d'un jugement, « per compositionem intellectus », c'est-à-dire, en définitive, dans l'impossibilité de prendre une attitude objective logiquement cohérente en dehors de cette affirmation.

S'étonnera-t-on que nos connaissances métaphysiques — qui sont des connaissances réfléchies — ne comportent d'autre évidence objective que la nécessité logique évidente d'*affirmer* l'objet métempirique? que la démonstration métaphysique, prise intégralement, en remontant jusqu'à ses principes, soit toujours *indirecte,* jamais

totalement apodictique, c'est-à-dire jamais analytiquement développée à partir d'une intuition essentielle?

Nous avons parfaitement conscience de toucher ici la pierre d'angle du réalisme critique (réalisme aristotélicien de l'essence et de l'existence), pour autant qu'il se distingue de tout ontologisme platonicien. Mais nous pouvons procéder d'autant plus sûrement, que la doctrine par nous développée vient en droite ligne du Stagirite et fut reprise, avec une entière clarté, par S. Thomas, dans son Commentaire sur la Métaphysique d'Aristote. Toute démonstration métaphysique, enseignent-ils, ramène les propositions particulières, que l'on veut démontrer, à la nécessité de *premiers principes:* tel, avant tout, le principe de contradiction (et, pourrions-nous ajouter, tous les principes transcendantaux d'unité, de vérité, de finalité, dont l'évidence est celle même du principe de l'être). Aussi bien la démonstration métaphysique vaudra, ni plus ni moins, ce que valent ces premiers principes: « Demonstrationis principia... sunt communes conceptiones omnium, ex quibus procedunt omnes demonstrationes » (*In III Metaph.* lect. 5). Que valent-ils?

Certes, leur évidence objective doit être immédiate et naturelle à l'esprit: « Talis cognitio principiorum inest nobis a natura » (*Ibid.*). Elle commande toute notre connaissance — directe et réfléchie: les premiers principes « démontrent », mais ne sont pas « démontrés ». Rien n'empêche — puisqu'il faut éviter le diallèle — de s'en tenir là comme à une lumière primitive, inévitable, mais mystérieuse dans son essence, et dont la source nous échappe. Evidence primordiale, non toutefois intuition ontologique, car c'est encore l'évidence d'un rapport de termes, d'une synthèse. (Voir le Scolie, ci-dessous, à la fin du Livre III).

Le métaphysicien peut-il néanmoins justifier jusqu'à un certain point, devant la raison réfléchie, la nécessité objective, universelle et métempirique, des premiers principes? Il le tentera utilement, soit pour résoudre le « doute méthodique » dont nous avons parlé dans la Section I de ce Livre II, soit pour convaincre d'erreur les Sophistes. Qu'il ne songe pas, évidemment, à une démonstration de ces principes considérés en eux-mêmes: [Τούτων] ἁπλῶς μὲν οὐκ ἔστιν ἀπόδειξις. Ce qu'il peut faire, c'est de réfuter victorieusement *in individuo* toute velléité de les contester: πρὸς τόνδε δ'ἔστιν [ἀπόδειξις] (*Métaph.* X. 5). Il construira une sorte de preuve *ad hominem,* par réduction à l'absurde: « Philosophus non considerat hujusmodi principia tanquam *faciens ea scire,* definiendo vel absolute demonstrando [i. e. « ostensive »]; sed solum *elenchice,* id est contradi-

cendo disputative negantibus ea [i. e. « deducendo ad impossibile »] (S. Thomas, *loc. cit.* et cf. *In IV*, lect. 7 sqq.).

A quoi rime, en philosophie spéculative, cette preuve indirecte, *in subjecto?* Son importance est extrême, et le raisonnement « ad hominem » y monte au niveau d'une démonstration, lorsque le « homo » en question est, ni plus ni moins, toute intelligence discursive. Aristote révèle le fond de sa pensée au Livre (*Comment.* de S. Thomas, lib. IV, lect. 7): « Interimens rationem, sustinet rationem » — ἀναιρῶν γὰρ λόγον, ὑπομένει λόγον (Aristote. *Métaph.* III, chap. 4). Ce dont le Sophiste repousse l'évidence, ce n'est pas ceci ou cela, c'est la raison elle-même, considérée dans la loi primordiale d'affirmation qui l'enchaîne à son λόγος, à son « verbe » interne ou externe. Effort illusoire que cette prétention du Sophiste: car l'objet même que le contempteur des premiers principes nie explicitement, il l'affirme implicitement; ce qu'il détruit dans la forme, il le restaure dans le fond; et le réalisme indéracinable de son affirmation profonde ruine d'avance le nihilisme superficiel de ses énoncés.

A la racine de la démonstration métaphysique, il faut donc reconnaître, soutenant les premiers principes dans l'immanence de notre entendement, un facteur naturel: exigence primordiale, postulation de nature, acte transcendantal d'affirmation (de quelque nom qu'on veuille l'appeler), qui, sans être une intuition des essences, nous impose toutefois, sous peine d'annihilation logique, d'appliquer catégoriquement les lois formelles de l'être à tout contenu de conscience. Vouloir se soustraire à cette nécessité, que les Scolastiques identifient à la motion divine constituant l'« acte premier » de notre intelligence, ce serait, non seulement enfreindre un « impératif » théorique absolu, mais établir en soi le mensonge spéculatif le plus vain, puisqu'il ne se soutient qu'en se démentant du même coup; ce serait poursuivre l'impossible divorce entre la vie de l'esprit et la locution interne, le *verbum mentale* où elle s'exprime. S. Thomas fait observer (sans doute pour rassurer les logiciens inquiets de ne pouvoir démontrer l'indémontrable) que ce divorce peut bien être proclamé en paroles, ou même imaginé, mais jamais accepté par la pensée.

En essayant une démonstration du « vrai » plus amincie, mais plus directe, que n'était le bloc métaphysique pris dans son ensemble, nous voilà ramenés au préambule critique de tout le réalisme ancien, à cette justification sommaire des assentiments absolus, qui soutenait à la base la philosophie première d'Aristote

Nous insinuions jadis (Cahier I, pp. 23, 54, 153) que cette justification préliminaire contenait la fine essence d'un raisonnement transcendantal authentique, et rejoignait donc les exigences de la Critique moderne. Qu'on juge si ce rapprochement de deux extrêmes historiques était légitime:

La nécessité d'affirmer objectivement tout contenu de conscience selon les principes premiers de l'être, se manifestait, dans la preuve *ad hominem* d'Aristote, par l'impossibilité logique de toute attitude autre que cette affirmation: puisque, en effet, la nature du sujet intellectif reste essentiellement affirmatrice, même dans le doute ou la négation, le doute ou la négation portant sur la valeur absolue de l'être mettent en conflit l'*implicite* et l'*explicite* du jugement.

Localisons plus soigneusement encore les termes entre lesquels s'accusait la contradiction. Est-ce entre le jugement même, considéré comme réalité psychologique, et le sujet psychologique considéré comme essence réelle (ou du moins comme puissance spirituelle, inhérente à cette essence)? Evidemment non. Toutes ces expressions métaphysiques désignent bien les réalités en jeu, mais non pas selon l'aspect formel qui fait surgir, dans la conscience, le conflit logique.

Supprimons donc les qualifications ontologiques qui surchargent la terminologie aristotélicienne, et voyons ce qui nous reste entre les mains. Rien que ceci. D'une part un contenu objectif de pensée (jugement négatif ou dubitatif, *in facto esse*), d'autre part, la fonction judicative même, qui donne actuellement à ce contenu son unité dans la pensée et sa signification objective (fonction logique du jugement, c'est-à-dire, inévitablement, *position* selon une synthèse). Le sujet intellectif n'intervient dans le conflit interne que comme fonction de juger, comme emprise objectivante sur le contenu (négatif ou dubitatif) de la conscience. Est-il, de plus, un sujet ontologique défini? Peut-être, dirait un philosophe critique; mais, ajouterait-il aussitôt, n'entremêlons pas les problèmes; tenons-nous en à la considération précisive de la fonction de juger, saisie au moment indivisible où elle embrasse son contenu.

Nous pouvons accepter provisoirement cette limitation de point de vue. N'est-ce point là en effet, dans ces bornes restreintes, qu'éclate formellement la contradiction d'où nous tirions argument? Contradiction entre l'absolu de la *position d'être,* ou de l'*affirmation*, qui est le ressort nécessaire de tout jugement, et le *contenu* négatif ou dubitatif qui affleure à la conscience. Pour constater le conflit, et pour en tirer les conséquences logiques, nous n'avions

pas besoin d'autres éléments que ceux-là. Les déterminations ontologiques des termes employés n'intéressaient pas la *conséquence même,* c'est-à-dire l'enchaînement formel de notre raisonnement: elles y figuraient légitimement, mais par concomitance, « materialiter »... Il nous aurait suffi de dire, pour aboutir à la même conclusion: dans tout jugement niant ou mettant en doute la vérité comme telle, ou le premier principe, ou l'être en général, la fonction primordiale et absolue (« transcendantale ») d'affirmation détruit le contenu même qu'elle pose: ces jugements sont donc logiquement impossibles.

Or, que venons-nous de faire en délimitant plus sévèrement, par abstraction, les termes entre lesquels surgit, immédiate et inévitable, la contradiction logique, sinon transposer notre raisonnement, du plan métaphysique au plan transcendantal, où le sujet n'est défini que par sa fonction déterminante dans l'objet? Plus précisément encore: nous avons dégagé, du raisonnement *ad hominem* d'Aristote, le fil ténu d'une *déduction* transcendantale, où cesse de figurer l'existence contingente du sujet, pour ne laisser plus en présence que le jugement comme *fonction* nécessitante et le jugement comme *contenu* nécessité.

Dans les philosophies critiques, en effet, la déduction transcendantale d'une condition à priori (forme à priori, catégorie, ou quoi que ce soit de métempirique) consiste à démontrer analytiquement que cette condition à priori est une condition de possibilité de tout objet dans la conscience, et que par conséquent le sacrifice de cette condition équivaudrait logiquement à nier la possibilité même de la pensée objective.

Qu'on veuille mettre en parallèle avec cette déduction critique, soit la « reductio ad absurdum » par laquelle Aristote revendique contre les Sophistes la valeur objective des premiers principes, soit, si l'on préfère une démonstration plus développée, le raisonnement de S. Thomas que nous citions plus haut (*Verit.*, I. 9, c). Nous rappelons les grandes lignes de cette dernière preuve: l'esprit ne connaît sa propre vérité, soit d'une connaissance inchoative et encore implicite, soit d'une connaissance complètement réfléchie et raisonnée (c'est le but même de la déduction transcendantale), que dans la mesure où il découvre la « proportion » nécessaire de ses actes à la réalité, c'est-à-dire dans la mesure où il découvre, dans ces actes mêmes (dans les objets en tant qu'immanents), une exigence naturelle de référence objective (un à priori objectivant, une fonction transcendantale objective), exigence fondée elle-même sur

la loi radicale et universelle de l'intelligence, « in cujus natura est ut rebus conformetur » (traduisons: fondée sur l'« acte transcendantal d'aperception », ou sur l'« acte transcendantal de juger, d'affirmer »). A peu près comme si l'on disait: j'acquiers une connaissance *critique* de la vérité de mes représentations, lorsque, par un raisonnement rigoureux, je les ai rattachées à la tendance essentiellement assimilatrice (et par conséquent affirmatrice) de l'intelligence, comme à une condition intrinsèque de possibilité de toute représentation objective absolument.

Entre la forme logique de ce raisonnement, réduit à ses éléments essentiels, et la forme logique de la déduction transcendantale, existe, malgré la différence d'horizon et de contenu matériel, une ressemblance qui pourrait bien être une identité.

Si la justification préliminaire du réalisme ancien fut vraiment une « déduction transcendantale » avant la lettre, nous demeurons fidèles à la plus pure tradition réaliste, en concluant que l'évidence proprement objective, dans l'ordre de la connaissance métaphysique, dérive à la fois de deux sources logiques: d'une nécessité normative, strictement *analytique*, et d'une nécessité pure, radicale, naturelle d'affirmer, que l'on nous permettra d'appeler — puisque le mot existe — une nécessité *transcendantale*. La nécessité analytique nous tisse un réseau hypothétique d'alternatives formelles: être ou non-être; mais c'est la nécessité transcendantale de l'affirmation qui nous impose de les appliquer à un contenu, et d'avance les résout en faveur du Réel (1).

---

(1) Ce double aspect de la démonstration métaphysique n'a jamais été perdu de vue par Kant. Dans son ouvrage précritique « Der einzig mögliche Beweisgrund, usw. » (1763), il marquait d'un trait vigoureux les deux éléments — également nécessaires — de tout « possible »: une *forme logique* et un *contenu réel*; et il tirait de là une démonstration de l'existence de Dieu par la nécessité des possibles. (Voir Cahier III, pp. 30-39). Nous avons dit, en examinant cet argument, que si Kant en abandonna plus tard la conclusion, ce fut seulement parce qu'il crut ne trouver, dans notre pensée, d'autre *contenu* que du « donné phénoménal », tout le reste y étant d'ordre purement fonctionnel et formel. Dès lors, le « possible » — objet de la métaphysique (cf. Leibniz-Wolff) — ne pouvait plus nous présenter d'autre élément « réel » que du relatif phénoménal: notre métaphysique ne pouvait plus être qu'une métaphysique *de l'expérience* (Cahier III, pp. 38-39). Pour dépasser le point de vue agnostique de Kant il faut découvrir, dans notre pensée, un contenu objectif qui ne soit pas seulement phénomène, pas seulement matière extrinsèquement reçue. Mais, par ailleurs, sauf à retomber dans l'ontologisme, il faut aussi que ce contenu objectif métempirique ne soit ni idée innée, ni intuition ontolo-

Il serait superflu, croyons-nous, d'insister ici sur l'importance extrême qui s'attache, pour la justification critique de la métaphysique, à la nécessité transcendantale primitive dont on vient de parler. Déjà nous avions étudié cette nécessité, au point de vue des philosophies kantienne et post-kantienne, dans le Cahier IV de cet ouvrage; nous devrons y revenir immédiatement dans le Livre III du présent Cahier.

---

gique. On retrouve ici une difficulté inhérente à toute métaphysique du transcendant: la difficulté d'occuper le juste milieu entre l'empirisme et l'ontologisme, c'est-à-dire entre des systèmes qui paraissent — à première vue — s'opposer contradictoirement. Répétons que la solution de cette énigme réside dans la finalité dynamique de l'intelligence.

Livre III.

LA CRITIQUE THOMISTE DE LA CONNAISSANCE, TRANSPOSÉE SUR LE MODE “ TRANSCENDANTAL. „

CHAPITRE 1.

Du raisonnement transcendantal.

Le raisonnement transcendantal se développe tout entier sur le terrain de la *réflexion.*

La réflexion transcendantale rapporte un objet pensé aux différentes déterminations à priori qui le constituent en acte dans la conscience — ou, si l'on préfère s'exprimer ainsi, aux différentes *facultés* dont il dépend (à condition de ne définir les facultés que par la fonction même qu'elles exercent dans l'objet). Voir Cahier III, pp. 83-85.

Le terme formellement atteint par la réflexion transcendantale, c'est-à-dire le « transcendantal » tout court, n'est donc autre chose que l'ensemble des conditions à priori de possibilité de l'objet dans la conscience, l'ensemble des nécessités rationnelles qui expliquent cet objet immanent.

Or, l'objet, *dans la conscience,* présente deux aspects: il est à la fois sujet et objet, connaissance d'essence et essence connue (« cognoscens in actu » et « cognoscibile in actu »). On peut envisager le transcendantal à ces deux points de vue: soit comme possibilité subjective, soit comme possibilité objective de la connaissance.

Comme possibilité subjective, le transcendantal se confond, en définitive, avec le Moi transcendantal, c'est-à-dire avec l'ensemble des conditions qui commandent logiquement la possibilité de la fonction intellectuelle, celle-ci étant la fonction même d'actuation intelligible d'un contenu de conscience.

Comme possibilité objective, le transcendantal embrasse l'ensemble des conditions qui commandent logiquement l'aptitude d'un contenu de conscience à l'intelligibilité actuelle.

Puisque l'objet de connaissance n'est objet *pour nous* que dans un jugement (dans un « énonciable »), on pourrait dire aussi que le transcendantal est l'ensemble absolu des conditions qui commandent à priori la possibilité du jugement, considéré soit comme « énonciation », soit comme contenu d'énonciation, ou « énonciable ».

Dès lors, quel rapport existera entre le transcendantal comme possibilité subjective et le transcendantal comme possibilité objective de l'objet immanent, ou du jugement?

L'interprétation de ce rapport peut, absolument parlant, être diverse. Elle demeure enfermée toutefois entre un petit nombre d'alternatives, dépendantes elles-mêmes de la relation que l'on croit devoir reconnaître entre Sujet et Objet en général.

Ou bien, en effet, on suppose que le Sujet (il s'agit du Sujet en tant que connaissant) est totalement produit par l'Objet, à la façon d'une résultante singulière ou d'une épiphénomène; ou bien, inversement, que l'Objet procède exclusivement du Sujet; ou bien, enfin, que l'Objet ne procède que partiellement du Sujet. Cette division logique, qui semble exhaustive et incontestable, devient, appliquée à notre connaissance humaine, terriblement équivoque.

La première hypothèse ne nous embarrassera guère: elle s'exclut, d'elle-même, en supprimant la possibilité de toute conscience. Le procès de l'empirisme radical est relativement aisé.

La seconde hypothèse, qui fait sortir du Moi transcendantal tout le contenu de la conscience, fut adoptée et brillamment développée dans l'Idéalisme post-kantien. Nous avons montré (Cahier IV) la part de vérité et l'erreur fondamentale de cette conception audacieuse. Par le fait même, nous fixions déjà le sort de la troisième hypothèse, celle de Kant, qui n'efface pas totalement le dualisme de Sujet et l'Objet, mais laisse subsister, en face du Sujet transcendantal l'énigmatique Chose en soi. Cette troisième hypothèse, pas plus que la seconde, n'est entièrement fausse. Même, si l'on ne considère que les conditions transcendantales *prochaines* de l'Objet, c'est la troisième hypothèse qui s'impose, comme hypothèse de début, dans l'analyse critique de la connaissance *humaine*.

En effet, puisque celle-ci est « discursive », étrangère à toute intuition intellectuelle, son objet immanent ne peut être tout entier déterminé « transcendantalement » par le Sujet (1), mais dépend aussi de données étrangères recueillies par une sensibilité. Cette thèse de Kant était formulée depuis des siècles, dans la philosophie aristotélicienne: l'objet prochain de notre intelligence est mixte, sensitivo-rationnel.

---

(1) Selon Kant, « un entendement dans lequel, par la conscience même de soi, serait donnée du même coup toute la diversité du contenu représenté, cet entendement serait *intuitif* » (*Kritik der reinen Vernunft*. 2e Aufl. Analytik, § 16. Edit. Rosenkranz, p. 734).

Plaçons-nous donc, pour commencer, devant cet objet mixte, dérivant, dans notre conscience, de deux sources prochaines, l'une subjective et à priori, l'autre extrinsèque, empirique — et essayons de le soumettre à une réflexion transcendantale.

Le procédé de la réflexion transcendantale est d'application fréquente en philosophie. Tout métaphysicien en fit usage plus d'une fois, sous une étiquette ou sous une autre. Lorsque nous voulons, à partir d'objets singuliers (qui sont toujours d'abord des objets sensibles), démontrer certaines propriétés ou certains rapports, non pour *tel* objet, ni même pour *telle catégorie* d'objets, mais pour *tout* objet quelconque, que faisons-nous en premier lieu, sinon soumettre le contenu de notre entendement à une abstraction réfléchie et intégrale de la diversité des apports extrinsèques (données sensibles), afin de retenir seulement, sous notre regard intérieur, l'*universel en acte*, qui constitue, dans notre esprit, l'*unité pure* de ces apports divers? Disons autrement: nous considérons exclusivement, par « abstraction totale », les « déterminations à priori » imposées aux données en général, par la faculté cognitive elle-même. (1). Poussé jusqu'à l'universel dernier, jusqu'à l'objet comme tel, le processus abstractif s'appuie donc sur une « réflexion transcendantale ». Et cette décantation de l'*empirique* au bénéfice d'un *à priori* rémanent, est praticable en tout système épistémologique qui ne serait pas du pur innéisme ou du pur empirisme.

Au point de vue transcendantal, l'opération abstractive que nous venons de décrire revient donc à ceci: supposé un donné empirique quelconque, rechercher: 1° quelles sont les déterminations métempiriques (à priori) requises pour que ce donné quelconque s'objective dans une conscience (c'est-à-dire, en langage scolastique: y devienne un « intelligible en acte », révélateur d'un « intelligible en puissance »); — 2° quelles propriétés logiques sont apportées à l'objet par les déterminations à priori qui le constituent (qui le mettent « en acte ») dans la conscience.

Ou simplement, en termes moins techniques: Qu'est-ce que la *nature* de la faculté connaissante permet de prévoir sur la structure et la valeur significative de toute représentation qui pourra s'y former? Quelque chose, assurément, du moins si une faculté connaissante n'est pas une pure « matière première », mais rencon-

(1) Nous avons montré, dans le Livre II, comment cet « universel en acte », produit combiné de l'à priori subjectif et des données, désigne, par corrélation nécessaire, un « universel en puissance » dans la série indéfinie des objets individuels.

tre les données selon l'exigence prédéfinie d'un « objet formel ». (Voir ci-dessus, Livre II, Section II, chap. 2, § 3, a). Le problème posé, s'il n'est pas tout le problème de la connaissance, n'a rien que de légitime en soi, et se comprend aisément.

La difficulté commence avec une interprétation plus poussée du transcendantal.

Nous venons de le définir négativement, comme *métempirique* ou *à priori,* par opposition à *empirique* ou *donné.* Le transcendantal prend donc, par rapport au contenu contingent de la conscience, le rôle d'un complément permanent, universel, nécessaire, conditionnant et non conditionné. Comment ces propriétés doivent-elles être comprises? Comme une simple oblitération graduelle des caractères particuliers de l'objet, caractères successivement masqués, dans notre pensée, par le chevauchement d' « universaux » de plus en plus vides sur des termes de « compréhension » plus chargée ? Ou bien, tout en demeurant, certes, des chevauchements formels et des degrés d'universalité, ces propriétés transcendantales doivent-elles être conçues comme nécessairement greffées sur un dynamisme fondamental, sur un devenir actif ou un « devoir-être »? En définitive, doivent-elles être conçues exclusivement dans le plan de la *forme,* ou bien insérées franchement, selon leur fonction transcendantale même, *dans la ligne de l'acte et de la puissance?*

Kant, en dépit d'expressions descriptives dynamiques, s'est confiné sévèrement, pour poser ses conclusions critiques, à l'intérieur d'un point de vue transcendantal *formel.* Fichte, au contraire, et ses successeurs,estimèrent que la fonction transcendantale, exigée par la critique de l'objet, cesse de répondre à son rôle nécessaire, si elle ne repose primitivement sur une exigence d'ordre dynamique, sorte de « volonté de nature », non réductible à des emboîtements formels.

Nous avons dit, dans le Cahier IV, et rappelé dans le Livre I de ce Cahier V, pourquoi Fichte nous semble avoir ici, quant à l'essentiel, raison contre Kant. Si notre critique de la méthode kantienne est juste, nous aurions donc établi déjà notre droit de souder l'aspect dynamique à l'aspect formel dans le problème purement transcendantal de l'objet comme tel. On aura vu, par tout le Livre II de ce Cahier, combien cette réintégration de la finalité active au cœur même de la connaissance objective, est conforme à la tradition métaphysique de l'aristotélisme thomiste.

En dehors de toute présomption tirée de l'histoire, il y a deux manières de montrer une nécessité dynamique à la base de la nécessité transcendantale:

1° par la réflexion, c'est-à-dire par la constatation immédiate, interne, d'un « devenir » dans la connaissance;

2° par une véritable « déduction transcendantale », en prouvant analytiquement qu'un devenir immanent, avec les conditions dynamiques et formelles qu'il implique, est la condition de possibilité, la condition nécessaire et suffisante, de la constitution d'un objet quelconque dans une pensée qui s'exprime en jugements (c'est-à-dire dans un entendement discursif).

Par l'une et l'autre de ces deux voies, Fichte découvrit et repéra le triple *moment absolu* qui caractérise la conscience comme telle, indépendamment d'un contenu matériel quelconque; la *Position pure* (Moi pur), la *Réflexion pure* (Forme pure du Moi pur) et la *Synthèse pure* de la conscience (réintégration de la Forme pure au Moi pur).

Evidemment, un philosophe scolastique évitera de reporter ce triple moment jusqu'au sein de l'Esprit absolu, Principe universel (Dieu). Nous avons montré, dans le Cahier IV, sur quelle application inconsciente du principe rationaliste s'appuie, chez Fichte, l'immanentisme panthéistique de la « Théorie de la Science ». Mais si l'on représentait, plus modestement, par la triade logique: Position, Réflexion, Synthèse, les trois moments objectifs virtuels qui se trouvent associés dans la nature même de *notre* faculté intellective — disons plus précisément, avec les Scolastiques: dans l'*actus primus* de l'intelligence discursive — on aurait très exactement noté les aspects transcendantaux, opposés et solidaires, de tout entendement humain.

Au cours des chapitres précédents, surtout dans la Section III du Livre II, nous avons rencontré ces trois aspects sous d'autres étiquettes. La Position pure s'appelait l' « appétit naturel » ou la « finalité naturelle » de l'intelligence, son *actus primus quoad exercitium;* — la Réflexion pure, ou la Forme pure de la pensée était la spécification *in actu primo* de cette finalité naturelle; — la Synthèse pure répondait à ce que des Scolastiques appelleraient le pouvoir d'opération strictement immanente, ou la « conscience *in actu primo* », pouvoir proportionnel au degré d'immatérialité de la puissance cognitive. Ce troisième moment, réunion des deux autres, désignerait donc le pouvoir radical de rapporter à soi, en se l'opposant, le contenu de son opération; ou encore désignerait, à l'état virtuel, cette « conscience objective » même, qui se trouve ébauchée dans la faculté sensible, « exercée » dans le jugement direct, « explicitée » dans la « réflexion psychologique » (réflexion complète).

Des trois moments transcendantaux, Kant, victime du préjugé

nominaliste, qui séparait irrémédiablement *vouloir* (au sens le plus large) et *savoir*, n'a retenu que les deux derniers.

En effet, la méthode transcendantale kantienne ne remonte, par démonstration stricte, que jusqu'au niveau de l'aperception transcendantale, considérée comme « unité pure originaire — unité formelle — de la conscience », c'est-à-dire jusqu'au second moment de Fichte, la Réflexion pure (Forme pure). Nous parlions, plus haut, d'un « acte transcendantal de juger »; chez Kant, c'est l'*unité* pure de l'aperception qui, exprimée dans les catégories, constitue, à elle seule, l'acte transcendantal supérieur du jugement, le jugement étant alors défini comme simple synthèse unifiante. Quant au moment initial de la triade de Fichte, la Position pure, Kant y supplée d'une autre façon, par sa théorie de la Chose en soi, où il invoque le mystérieux privilège d'absolu objectif (et non seulement d'absolu subjectif ou transcendantal) dont bénéficie, dans son esprit encore dogmatiste sur ce point, toute synthèse pure de la Raison pure. (Voir Cahier IV, et ci-dessous Chap. 2, § 3, Remarque à la suite de la proposition 6) (1).

Reprenons donc à notre tour, sans plus encombrer notre marche d'une comparaison perpétuelle avec Kant, Fichte ou leurs successeurs, les deux processus d'analyse et de déduction transcendantales dont usèrent ces philosophes. Si nous pouvions conduire à bon terme notre raisonnement, à partir des éléments initiaux acceptés par l'Idéalisme transcendantal même, et sans introduire jamais dans la chaîne des « conséquences » aucun postulat *dogmatique*, aucune affirmation *ontologique* subreptice, nos conclusions — fussent-elles franchement métaphysiques — ne sauraient être récusées au nom des exigences fondamentales de la Critique moderne.

---

(1) La théorie de la *Chose en soi*, cette partie si contestée de la philosophie kantienne n'aurait pu y recevoir un sens acceptable et une justification pleine que moyennant une « déduction objective » de l'*affirmation*, non comme catégorie particulière opposée à la négation (cette affirmation-là ne regarde encore que la forme synthétique du jugement d'expérience), mais comme Acte transcendantal absolument premier, comme super-catégorie, non restreinte par les schèmes de la sensibilité. Or, justement, cette déduction eût livré la clef d'une métaphysique transcendante. Nous devrons, pour dépasser le Kantisme par sa méthode même, faire valoir contre Kant la nécessité et les propriétés objectives de l'acte transcendantal d'affirmation, en nous gardant toutefois de toucher l'écueil que ne surent point éviter les panthéistes transcendantalistes, qui, les premiers, amendèrent la Critique dans le sens que nous indiquons.

CHAPITRE 2.

SOMMAIRE D'UNE CRITIQUE " TRANSCENDANTALE „ EMPRUNTÉE A L'ARISTOTÉLISME THOMISTE.

Nous pouvons faire ce Sommaire assez bref, car il ne contiendra guère d'éléments nouveaux.

Dans le Livre II, notre préoccupation fut avant tout de reconstituer, ou du moins d'interpréter fidèlement, la pensée de S. Thomas. Nous n'avons pu combiner cette enquête exégétique avec la démonstration épistémologique suggérée par elle, qu'au prix de nombreuses redites et d'une marche un peu sinueuse. Malgré la netteté des cadres généraux, notre exposé, tissu de menus indices, appartenant à des contextes très différents, dut sembler assez broussailleux. Et surtout, il ne montrait pas encore clairement dans quelle mesure l'épistémologie métaphysique de l'Ecole serait susceptible d'une transposition au mode « transcendantal ».

Aussi jugeons-nous utile de ramasser l'ensemble de la théorie thomiste de la connaissance en quelques propositions concises, groupées systématiquement sous des points de vue familiers à la philosophie moderne. Nous ne présentons aucunement cette esquisse comme un essai personnel d'épistémologie. Si nous avions la témérité d'écrire, pour notre compte, un Traité critique d'épistémologie, nous nous efforcerions — croyons-nous — de mettre en œuvre les mêmes idées fondamentales, selon une ordonnance générale beaucoup plus simple. Le groupement qui va suivre a surtout pour but de faciliter la comparaison entre le thomisme et les philosophies inspirées de Kant. C'est pourquoi nous avons cru préférable de ne pas nous affranchir complètement de la sériation des points de vue qui nous était naturellement proposée par l'histoire des systèmes retracée dans les Cahiers précédents; il ne faut pas chercher d'autre raison de la division tripartite de ce chapitre: les trois paragraphes qu'on va lire représentent, non des phases subordonnées d'une preuve unique, mais trois approches successives d'une solution, qui n'est complète et décisive, du point de vue critique, qu'à la troisième tentative.

Prologue.

1. La *méthode* d'une critique de la connaissance est essentiellement réflexive: elle consiste à chercher, dans les caractères *immanents* de la connaissance directe, l'indice de la *valeur* de vérité de celle-ci.

Cette méthode comprend donc essentiellement 1° une analyse des données immédiates et nécessaires de la conscience; 2° la recherche d'un principe de valorisation, tant de ces données dans leur unité propre, que des éléments qu'elles impliquent.

2. Les véritables *données immédiates* de notre conscience, préalablement à toute analyse, sont les *objets,* en tant qu'intellectuellement connus. Ces objets se présentent incontestablement à nous comme « objets en soi », ayant une valeur ontologique; mais, puisque le but de la critique est d'éprouver le fondement rationnel de cette prétention à une vérité objective, nous conviendrons, selon l'expression reçue, de suspendre provisoirement tout assentiment absolu à la réalité en soi des objets représentés: ce qui veut dire que nous nous abstiendrons d'invoquer aucun assentiment de ce genre à l'appui de notre raisonnement critique, mais que nous considérerons les objets connus, comme représentations objectives, ni plus ni moins. Cela, ils le sont, de l'aveu de tous; c'est la donnée sur laquelle, bon gré mal gré, chacun travaille. Sont-ils quelque chose de plus? Ici l'évidence peut sembler moins prochaine.

A l'instar de Kant, appelons cette donnée immédiate, mais précisive, de conscience: l'*objet phenoménal* (*realitas-phaenomenon*) (1). Comme l'objet phénoménal, ou phénoménologique, n'est

(1) L'*objet phénoménal,* s'impose-t-il comme point de départ inévitable de *toute* critique de la connaissance? Non; la Critique ancienne s'appuyait directement — et à bon droit, nous l'avons montré — sur la nécessité de l'affirmation *métaphysique.*

Peut-il s'imposer comme seule base de discussion, dans un contexte historique et philosophique déterminé? Evidemment. Et c'est à ce titre que nous l'adoptons dans ce Livre III.

Indépendamment même de sa valeur relative et « polémique », le point de vue de l'« objet-phénomène » présente-t-il certains avantages, comme thème de prolégomènes critiques à la métaphysique? Nous le croyons; car ce point de vue initial, en fixant d'abord l'attention sur la genèse logique de l'objet, fait prendre conscience des lignes essentielles et des limites infranchissables de la construction métaphysique, avant même d'entreprendre celle-ci. L'avantage est surtout méthodologique, et ne va pas, d'ailleurs, sans de sérieux inconvénients, dont le principal est peut-

encore que l'objet pour autant qu'il affecte la conscience, il mérite aussi le nom d'*objet immanent* (au sujet).

3. Nous procéderons donc comme suit:

a) Avant tout, sans nous prononcer encore sur la valeur ontologique des objets, nous dégagerons, par une *analyse* réfléchie, les éléments et les relations que renferme l' « objet comme tel ». Nous commencerons alors à scruter la valeur logique des résultats de cet inventaire.

b) L'examen des éléments analytiques de l'objet comme tel, nous fera conclure d'abord à la valeur absolue de l'objet nécessaire d'affirmation, comme *postulat pratique*. Bien qu'absolue, cette valeur de l'objet affirmé n'est encore, dans son principe, qu'indirecte et subjective, fondée sur la nécessité à priori d'une attitude volontaire du sujet actif. Le kantisme ne dépasse pas cette conclusion: la métaphysique kantienne des « postulats » est un dogmatisme moral.

c) Nous devrons donc, si nous voulons nous séparer de Kant, établir en outre la valeur objective absolue de l'objet affirmé, en

---

être de développer indûment, aux dépens de la recherche métaphysique, les préoccupations de pure critique, — nécessaires mais, en soi, stériles. Un artisan ne doit point s'immobiliser dans la contemplation de son outil.

La notion d'« objet phénoménal » est-elle intrinsèquement contradictoire? Non; mais c'est une notion incomplète, précisive.

La notion d'« objet *exclusivement* phénoménal » est-elle contradictoire? Oui, nous le démontrons contre Kant.

Partir de l'objet phénoménologique comme d'une donnée première de la Critique, est-ce professer un doute *réel* sur la valeur ontologique des objets? Pas nécessairement.

Est-ce du moins professer un doute *méthodique?* Pas même. Il n'est pas nécessaire de prendre, devant une vérité, l'attitude subjective du doute méthodique pour indaguer sur la justification rationnelle de cette vérité. A moins toutefois que l'on n'entende l'expression « doute méthodique » dans un sens assez large.

Le raisonnement critique, pris en soi, dans son enchaînement *logique*, est-il affecté par la circonstance, qu'à son point de départ il y ait un doute réel, ou un doute méthodique, ou une simple « quaestio solvenda »? Nullement; puisqu'en toute hypothèse, la matière et la forme de ce raisonnement restent les mêmes. Par contre, cette différence d'attitude ne manque pas d'importance au point de vue *psychologique* du sujet qui raisonne: elle peut créer des chances inégales de raisonner juste; mais ceci, « per accidens ». Si je m'impose de ne subordonner mon analyse de l'objet à aucun *présupposé* ontologique, n'est-il pas indifférent pour la conséquence logique de mon raisonnement, que, *par ailleurs*, j'admette ces présupposés ou que je les tienne pour douteux?

déduisant l'affirmation ontologique (« nouménale ») comme *nécessité théorique* ou *spéculative.* Il faudra montrer que la nécessité pratique et extrinsèque d'un « ordre transcendant », concédée par Kant, est fondée elle-même sur une nécessité absolue, qui saisit tout objet immanent par l'intime et dès sa constitution dans la conscience. Or une condition nécessaire et « constitutive » de tout objet immanent, participe, de l'aveu des philosophes critiques, à la valeur théorique nécessaire des objets qu'elle commande; car nier cette condition reviendrait à nier la possibilité même d'objets dans la pensée, c'est-à-dire à nier la donnée première de toute Critique: la pensée en acte. Si donc cette condition impliquait logiquement l'affirmation d'un objet transcendant, pareille affirmation revêtirait, non plus seulement la nécessité pratique d'un « postulat », mais la nécessité théorique d'une évidence spéculative, du moins d'une évidence spéculative indirecte (« analogique »).

Conduite comme nous venons de le dire, notre démonstration finale équivaudrait à celle que Kant eût appelée, s'il l'eût crue praticable, la « déduction transcendantale » de l'affirmation ontologique.

§ 1. — *Analyse de l'objet comme tel.*

1° PROPOSITION:

Un contenu de conscience ne s'érige en objet, c'est-à-dire n'exige l'attribut de vérité logique, qu'au sein du jugement, ou, pour préciser davantage, dans l'affirmation judicative. En d'autres termes: l'aperception objective de l'objet est l'effet formel d'une affirmation.

La preuve de cette proposition a été faite, d'après S. Thomas, au Livre II, Section II, chap. 1, § 3 et chap. 5, § 2-4. Avant l'affirmation judicative, rien, dans les représentations immanentes au sujet connaissant, n'exprime encore une opposition entitative à sa propre subjectivité, un « quelque chose », un *être.* La sensation, l'appréhension simple, la synthèse passive de sujet et de prédicat, mettent bien en nous des déterminations, soit sensibles, soit intelligibles, mais demeurent impuissantes, en dehors du jugement, à susciter dans notre conscience claire une notion objective, qui puisse être, à nos yeux, vraie ou fausse. En réalité, nous ne discernons même le simple concept et la sensation que secondairement; l'objet restreint de ces opérations élémentaires ne nous devient perceptible que dans l'objet total du jugement.

2e PROPOSITION:

Si l'objet en tant qu'objet se définit, pour nous, comme produit de l'affirmation judicative, il s'ensuit que la faculté d'objectiver déborde, en nous, la capacité de représentation formelle; car notre pouvoir d'affirmer n'est point restreint aux objets « représentables » selon leur forme propre.

La preuve de cette assertion a été faite longuement en plusieurs endroits, par simple analyse des relations fonctionnelles intrinsèques de l'objet. Par exemple, au Livre II, Section II, chap. 3, § 3, nous avons montré que l'effet propre de la spontanéité intellectuelle, dans l'édification immanente de l'objet, était une unité supérieure à la représentation directe, supérieure même à toute unité de nombre. Au chapitre suivant (chap. 4), l'unité intelligible, étudiée en soi, trahissait à nos yeux la même indépendance partielle vis-à-vis de l'image et du nombre. Une constatation identique s'est imposée à nous, en comparant la forme du jugement et l'unité aperceptive, ou en analysant la forme objective du jugement. (Livre II, Sect. II, chap. 5, § 2, 3, 4). Enfin, au chap. 1 de la Section III, § 1 (Cf. § 2 et 3), nous avons expressément démontré, d'après S. Thomas, la proposition suivante: « L'objet de l'affirmation n'est pas commensuré à l'objet immédiat de la représentation conceptuelle ».

Pour préciser l'écart entre l'objet *connaissable* et l'objet directement *représentable,* il est nécessaire d'analyser très soigneusement le contenu de l'affirmation judicative. Cette analyse occupa, dans le Livre II, toute la Section II. Reprenons-en les points essentiels.

3e PROPOSITION:

L'objet, en tant que produit de l'affirmation, comprend nécessairement: 1° un donné sensible; 2° une synthèse concrétive (statique et catégoriale); *3° une synthèse objective* (dynamique et transcatégoriale).

La preuve de cette proposition est fondée tout entière sur l'*analyse du jugement.*

1. La première partie de la proposition a fait l'objet du Livre II, Section II, chap. 2.

Nous y avons montré que les deux termes (sujet et prédicat),

auxquels le jugement confère une unité objective, sont constitués chacun par une diversité initiale, irréductible à toute loi à priori de la conscience. Relativement à la faculté connaissante, définie précisément (dans la terminologie critique) par ces lois ou conditions à priori, la diversité initiale est donc un apport étranger, reçu extrinsèquement, autrement dit: une *matière sensible*.

Examinant de plus près, dans l'objet conscient, l'opération de la faculté réceptive (sensibilité), nous y avons discerné, avec S. Thomas, aussi bien qu'avec Kant, des *conditions générales*, qui s'imposent immédiatement au donné sensible, et font pour ainsi dire corps avec lui en des représentations synthétiques: nous voulons dire les « formes à priori » d'*espace* et de *temps*, ou, plus exactement, d'après S. Thomas, les conditions à priori de la « quantité », celle-ci se révélant à la fois comme étendue et comme mouvement (le temps n'étant que la quantification du mouvement).

Sans matière sensible, et sans intuition quantitative de cette matière, le jugement, et par conséquent la constitution d'objets, nous est impossible, faute de contenu déterminé. On remarquera que cette conclusion ne contredit pas la proposition 2; affirmer la présence nécessaire d'une matière sensible dans le jugement objectivant, n'entraîne pas que l'objet comme tel soit commensuré à la représentation sensible. Tout au plus surgit-il ici, un problème, qui devra recevoir par la suite sa solution.

2. La seconde partie de la proposition a été constatée par analyse directe, et même démontrée, au chap. 5 du Livre II, Section II (§ 1). Cette démonstration elle-même supposait l'étude faite précédemment (Livre II, Section II, chap. 3 et 4) de l'abstraction intellectuelle. Nous en rappellerons seulement les grandes lignes.

Le donné extrinsèque (sensible), devenu immanent au sujet, ne peut, évidemment, s'y trouver *réalisé* selon un « en soi » étranger au sujet. D'autre part, il ne peut être *objectivé*, c'est-à-dire opposé au sujet, sinon par référence à un « en soi » distinct de la subjectivité connaissante. Le donné sensible n'entre donc dans la conscience proprement objective, ni comme forme physique du sujet en soi (car il serait alors subjectif), ni comme forme subsistante en elle-même (car il ne serait plus un donné sensible, relatif), ni directement comme forme actuelle d'*une* « chose en soi » externe (car ce serait là une intuition métaphysique de l'individuel), mais seulement comme forme *abstraite*, en puissance d'être rapportée à un « en soi », c'est-à-dire comme forme *universelle* (négativement universelle).

Disons la même chose en termes rigoureusement « scolastiques »: la forme sensible (extrinsèquement reçue par le sujet connaissant) ne peut devenir un concept objectif de l'entendement qu'à deux conditions: premièrement, d'être détachée (en tant que représentation) de tout lien actuel à un *suppositum* particulier; secondement, de demeurer néanmoins investie d'une relation purement potentielle à un *suppositum* indéterminé. La réunion de ces deux caractères fait, de la représentation, un *concept universel.*

Mais il y a plus: le concept universel, pour être objectivé dans une affirmation, c'est-à-dire rattaché directement ou indirectement à l'ordre réel (1), doit d'abord sortir d'indétermination au regard de notre conscience, et retrouver implicitement ou explicitement, médiatement ou immédiatement, un *suppositum*. Cette restitution, à la forme abstraite, d'un *suppositum* ou d'un « en soi » défini, s'exprime, dans tout jugement, par l'unité synthétique d'un sujet (faisant fonction de *suppositum*) et d'un prédicat (faisant fonction de *forme abstraite*). On peut donc dire, d'une manière générale, que la « synthèse concrétive », unité de forme et de *suppositum,* est une condition nécessaire de la représentation objective dans le jugement.

Il faut remarquer, que le rapport de concrétion, considéré dans son type général, est précisément le rapport d'une forme spécificatrice quelconque à l'unité radicale et indéfinie du *nombre,* c'est-à-dire, en dernière analyse, le rapport d'une forme en général à cette subjectivité primitive et homogène (« primum subjectum »), que les Scolastiques appellent la « matière » (première). Rien d'étonnant, du reste, que l'objectivation de la forme abstraite implique toujours une relation à la quantité concrète et à la matière: car nous avons montré, aux endroits mentionnés plus haut, comment la nécessité d'une synthèse concrétive résultait de la dépendance extrinsèque où notre faculté intellectuelle se trouve en regard d'une sensibilité *matérielle et quantitative,* seule pourvoyeuse du contenu divers de notre pensée.

La synthèse concrétive, traduite par l'opposition complémentaire des deux termes du jugement, ne nous donne pas encore l'*objet* comme objet. Elles est essentiellement la synthèse de l'*élément représentatif* du concept. Elle érige seulement le dessin phénoménal,

(1) C'est-à-dire pour passer de la pure possibilité logique (possibilité négative) à la réalité soit *possible,* soit *existentielle.* On n'oubliera pas que la réalité possible est fondée toujours sur une réalité existentielle logiquement préalable.

fourni par la donnée sensible, en une unité abstraite de nombre, c'est-à-dire en une unité spécifique, représentée selon son rapport distributif à des *supposita* où elle se particularise, ou, en d'autres termes, représentée comme devant être « contractée » en des unités concrètes de nombre.

Si la synthèse concrétive suffisait à constituer, dans la conscience, l'objet *comme tel*, le type universel de tout objet, absolument, serait l'union d'un *suppositum* et d'une forme, autrement dit l'unité quantitative, l'« entité », l'*ens principium numeri*, l'*ens commune et univocum*. Nous avons souligné plus haut les graves conséquences qu'entraînerait logiquement ce point de vue, s'il était poussé jusqu'au bout: nous entendons, soit l'agnosticisme à la manière kantienne, soit, si l'on opte « dogmatiquement » pour l'ontologisme, le panthéisme immanent à la manière de Spinoza.

Mais la synthèse concrétive n'est pas — et ne peut pas être — l'unité suprême du jugement. L'affirmation rapporte le donné à une unité objective qui dépasse infiniment en portée l'unité de nombre: la « synthèse concrétive » de la représentation, soudure de forme et de matière, se double d'une « synthèse objective » à l'*être comme tel*.

3. La « synthèse objective », effectuée dans tout jugement, a été analysée ci-dessus, au Livre II, Section II, chap. 5, § 2, 3, 4, et Sect. III, chap. 1, § 3.

Cette synthèse, d'une nature toute particulière, est identique à l'*affirmation*. Elle s'exprime bien par le jugement élémentaire, partout implicite: *Cela est*.

On pourrait — assez artificiellement, il est vrai, — y distinguer deux aspects, l'un formel, l'autre dynamique:

a) D'abord, l'aspect d'une synthèse spéculative, consistant dans l'introduction des données conceptuelles sous la « forme » de l'être transcendantal ou analogique, c'est-à-dire sous la forme d'une unité qui, loin d'être homogène ou univoque, comprend essentiellement un rapport de totale subordination entre des termes inférieurs limités et un terme supérieur illimité.

Cette unité analogique de l'être transcendantal, bien qu'elle s'appuie toujours, dans notre entendement, sur une représentation abstraite dans la quantité (elle correspond en cela à la catégorie kantienne du « réel »), exprime toutefois une fonction logique infiniment plus ample que l'unité quantitative; la pure forme d'être,

en effet, repousse non seulement la limitation quantitative, mais toute limitation absolument: car l'*être comme tel* n'a d'autre limite que le néant ou la négation pure. La synthèse élémentaire: « cela est » achève donc d'unifier le donné, en le rapportant à une unité illimitée, absolue et inconditionnelle; ce qui n'est possible que par subordination intrinsèque ou « analogie » dans la ligne de l'être, au sens technique que prend le mot d'analogie chez les Thomistes (1).

Or, le terme supérieur de cette analogie, l'*Etre absolu,* n'a point, dans notre conscience, de « représentation » formelle propre. L'imposition au donné d'une relation à l'Etre absolu ne peut donc se faire par l'intermédiaire d'un concept préformé de cet Etre absolu. Aussi, ce qui, dans l'immanence de notre conscience, tient la place de l'Etre absolu, doit-il être d'abord purement implicite à notre pensée objective, c'est-à-dire résider dans la *finalité dynamique,* préconsciente, de notre intelligence: l'Absolu n'est représenté en nous que « tendanciellement », ou, plus exactement, comme implication logique au sein d'une tendance exercée.

Pour que la « synthèse objective », opérée dans le jugement, puisse être réellement une synthèse formelle des termes du jugement à l'unité de l'être analogique, il faut donc qu'elle soit d'abord une synthèse dynamique, un rapport vécu, de ces mêmes termes au mouvement intime qui emporte notre intelligence vers l'Etre absolu, sa fin dernière. A défaut d'une « représentation » proprement dite de cet Etre transcendant, la tendance même de notre activité intellectuelle le désigne, par delà toute forme finie, sans

---

(1) C'est comme si nous disions, en langage kantien: nous ne connaissons, dans le jugement, un objet réel (rentrant sous la *catégorie* de réalité) qu'en subsumant le contenu synthétique du jugement à l'*objet transcendantal* (expression de la fonction objectivante, métacatégoriale de la raison) — lequel « objet transcendantal » ne se peut concevoir que comme le rapport universel de tout contenu de conscience quelconque à la condition suprême et absolue de toute possibilité objective, c'est-à-dire à *l'Idéal de la raison* (Idéal transcendantal), à l'Idée de l'*Omnitudo realitatis.* Cette formule, Kant pourrait-il la concéder? Nous inclinons à croire que oui. En tout cas, ce que nous devons démontrer contre lui, ce n'est pas seulement que le rapport d'analogie appartient à la forme de notre pensée objectivante — Kant n'est pas loin de l'admettre — mais que le terme supérieur de ce rapport l'*analogum princeps,* y tienne le rôle nécessaire, non seulement d'un Idéal, mais d'un *Objet.* (Voir Cahier III, Livre IV, chap. 4, surtout le § 1 et le § 2, a). C'est pourquoi, dans la réfutation de l'agnosticisme kantien, la considération de la *finalité,* qui pose des « objets nouménaux », ne peut, nous semble-t-il, être négligée.

indétermination aucune: et ainsi la relation analogique est « exercée » (*exercetur*) en nous, avant de nous devenir consciente par la réflexion dialectique.

b) Cette circonstance nous donne la raison d'un second aspect de la « synthèse objective », aspect qui, autrement, demeurerait totalement inexpliqué. La synthèse objective, exprimée dans l'affirmation, est une *acceptation* et une *position* d'être, et non pas seulement une représentation complexe, un « phénomène » supérieur, se reflétant dans une subjectivité passive. En disant « cela est », j'éprouve et je reconnais « cela » comme quelque chose d'*exigible*, quelque chose sur quoi j'ai barre, et que j'érige en terme éventuel d'action, en moyen objectif à ma fin dernière; bref, j'éprouve et je reconnais « cela », globalement, comme *valeur*.

N. B. Il nous suffit, dans cette proposition 3, d'avoir établi, par la réflexion, l'appartenance nécessaire d'une synthèse absolue au processus d'objectivation. On a pu entrevoir dès maintenant le pourquoi et le comment de cette nécessité: mais nous n'y insistons pas, devant revenir sur ce point dans la « déduction transcendantale de l'affirmation ontologique », qui sera proposée plus loin (§ 3).

4° PROPOSITION:

Les conditions constitutives de l'objet, révélées par la réflexion et l'analyse (3° proposition), entraînent logiquement la reconnaissance d'un certain nombre de présupposés, concernant la nature de la subjectivité connaissante et de l'objet connu; ce sont:

1° *la relativité du donné sensible, et le caractère quantitatif de la faculté réceptrice de ce donné;*

2° *dans la faculté même de synthèse concrétive, l'absence de toute détermination quantitative interne (immatérialité), mais en même temps la dépendance extrinsèque d'une condition quantitative ou matérielle;*

3° *dans la synthèse objective* (ou l'affirmation), *la position absolue du rapport d'analogie, c'est-à-dire, en ordre de raison: premièrement, la position* (implicite) *absolue de l'Etre infini, comme terme supérieur, unique et nécessaire, de toute relation d'analogie; et secondement, la position absolue de la donnée, ou du contenu de la représentation, comme terme inférieur, multiple et contingent, de la relation d'analogie: en d'autres termes, l'existence nécessaire de*

Dieu et l'essentielle contingence des choses directement représentées.

Preuve: Cette proposition est un corollaire de la précédente, dont elle dérive par une simple analyse logique. On en trouvera la déduction développée aux endroits mêmes où fut effectuée, dans le Livre II, Section II, chap. 2, 3, 4 et 5, l'analyse du concept et du jugement. Nous n'ajouterons ici que de brèves remarques sur chacun des trois points proposés.

1. La relativité du donné sensible découle analytiquement de la fonction de « matière », ou de contenu irréductible, qu'il assume dans l'activité connaissante. Ni produit par le sujet, ni davantage inné au sujet, ce donné matériel ne peut être que l'intersection même du sujet avec quelque chose qui s'oppose à lui comme « autre » que lui. Cette coïncidence formelle immédiate du sujet et de l'« autre » définit le *phénomène* au premier degré, l'élément purement relatif de la connaissance. Ajoutons que la réception du donné se fait (l'expérience interne en témoigne) selon la « quantité concrète », et même que la corrélation d'une faculté réceptive externe et de son objet n'est possible que selon leur matérialité et leur quantité communes.

La présence d'un donné sensible dans l'objet impliquerait donc, comme présupposé prochain, la relation d'une faculté quantitative du sujet avec un « monde extérieur » (au sens le plus large) — avec un « exterius immutativum » — pareillement quantitatif. Nous n'insistons pas sur cette conclusion, qui ne doit point intervenir dans notre raisonnement critique.

2. La faculté spontanée qui opère la « synthèse concrétive », effectue à la fois une *abstraction* éliminant des données sensibles la matérialité concrète et une *synthèse* groupant la diversité qualitative des données sous l'unité du nombre.

Si cette faculté était soumise, comme la faculté sensible, à des déterminations *internes* quantitatives et matérielles, elle serait radicalement incapable d'abstraire quoi que ce soit de la matière.

Par contre, si cette faculté était sans dépendance *aucune* de la matière, elle ne pourrait, en investissant (1) le donné qualitatif, lui communiquer la forme du « nombre ».

La faculté de synthèse concrétive — appelons-la l'entendement

(1) Nous employons à dessein cette métaphore très vague, qui suffit ici. Pour la préciser, voir la théorie de l'intellect-agent.

abstractif — est donc *intrinsèquement* immatérielle et *extrinsèquement* dépendante de la matière.

Poussé plus loin, le raisonnement que nous esquissons conduirait à la thèse thomiste de l'intellect-agent, qui implique elle-même la thèse métaphysique de l'union substantielle de l'âme intellective et du corps.

3. Les présupposés logiques de la « synthèse objective » sont immédiatement évidents. En effet, si nous n'effectuons vraiment cette synthèse *que* par introduction du donné dans un rapport d'analogie, nous ne saurions poser l'objet fini — quel qu'il soit — sans poser du même coup, implicitement, les deux termes du rapport qui le constitue en objet, c'est-à-dire l'Etre absolu d'une part, et, d'autre part, le donné même comme relation entitative à l'Etre absolu: « Ens *per se* et ens *per participationem* », selon la formule scolastique. (Voir la proposition 3, n° 3, *a,* note).

Tels sont, pour notre raison analytique, les présupposés inévitables de tout objet *en tant qu'objet.* Tant vaudra notre affirmation explicite de l'objet, tant vaudra notre affirmation implicite des présupposés de l'objet.

Abordons maintenant le problème de la *valeur logique* des affirmations objectives.

§ 2. — *La réalité nouménale, comme postulat pratique.*

Nous démontrerons d'abord que la réalité ontologique de l'objet est nécessairement affirmée comme postulat pratique. On pourrait appeler ceci le moment, ou l'étape, *volontariste* de la preuve critique du Réalisme.

Remarque préliminaire. — Kant professait — du point de vue « spéculatif » — la *réalité* de l'objet, mais seulement dans l'ordre du phénomène, non dans l'ordre absolu du noumène (ordre ontologique). Par contre il admettait l'affirmation *absolue* de l'objet nouménal comme postulat de la raison pure pratique, c'est-à-dire comme présupposé rationnel de l'impératif moral.

Sans aucun doute, si l'on part de l'impératif moral comme d'une position absolue, il faut reconnaître que l'affirmation ontologique,

avec tout ce qu'elle implique logiquement, devient une nécessité inéluctable pour la raison (Cf. Cahier III, Livre V, chap. 1: Examen de la *Critique de la raison pratique*). Car l'action morale, exigée par l'impératif catégorique, ne pourrait être pensée comme obligatoire en dehors de l'affirmation absolue de ses postulats théoriques.

Mais on contestera peut-être la réalité — du moins la réalité indiscutable — du point de départ kantien: le *devoir* moral. Et, à vrai dire, si le devoir moral s'impose universellement comme sentiment naturel, sa formule explicite, d'où Kant infère les postulats, risque d'être méconnue; elle le fut réellement par un grand nombre de philosophes, qui ne crurent point, en cela, pécher, soit contre la cohérence logique, soit contre la possibilité réelle de la pensée. Ils se trompaient; encore faudrait-il démontrer péremptoirement leur erreur.

Aussi, même du point de vue de la raison pratique, devrons-nous, ne serait-ce que pour éviter certaines chicanes, rattacher les postulats à un à priori plus fondamental, chez l'homme, que le *devoir de bien agir;* nous entendons: la *nécessité primitive d'agir,* c'est-à-dire de prendre des décisions volontaires.

La possibilité de cette distinction entre la *nécessité d'agir* et le *devoir de bien agir* se fonde toute sur l'imperfection de notre nature intellectuelle. Si nous étions « pure pensée subsistante » l'opération libre serait identique, en nous, à l'acte d'être: nous serions Dieu, « cuius operari est esse »; et notre activité tout entière, jusqu'en son tréfonds, aurait une valeur morale. En fait, intelligences limitées, nous « recevons » l'existence, nous « sommes » avant d'« agir », et nous « agissons » en dépendance de ce que nous « sommes »: en nous, au sens strict, « operari sequitur esse ». Il y aura donc, mêlée constamment à notre action libre, comme sa mise en train perpétuellement renouvelée, une *nécessité de nature,* expression de notre être même, en tant que « participé ».

Or, nous pouvons nous refuser, volontairement, à reconnaître l'obligation morale. Et, certes, on démontre que nous établirions alors, en nous, la contradiction; mais cette contradiction n'est pas si immédiatement évidente que nous devions être toujours, d'emblée, intellectuellement convaincus de l'autorité du devoir. Tandis qu'il serait infiniment plus malaisé — impossible même — de ne point apercevoir en nous l'inéluctable nécessité d'agir, qui est le principe dynamique de l'obligation morale elle-même. Car, se refuser à agir, c'est vouloir ne pas agir, et c'est donc agir encore; omettre d'agir, c'est bon gré mal gré vouloir omettre d'agir et donc, une fois de

plus, prendre une attitude active. On n'échappe à l'action qu'en agissant: l'action nous tient, *absolument* (Cf. Cahier I, Livre I, chap. 2, § 2 et chap. 4, § 2). On reconnaît ici, à peine rajeunie, l'argumentation même d'Aristote, en appelant, contre les Sophistes, des « paroles » aux « actions ».

PROPOSITION UNIQUE:

La nécessité à priori de l'action volontaire enveloppe la nécessité d'une affirmation objective absolue, logiquement préalable à toute action particulière. L'existence d'une réalité nouménale prend ainsi la valeur d'un postulat pratique.

Preuve: Toute action volontaire est la poursuite consciente d'une fin. Or, poursuivre une fin, c'est affirmer implicitement — mais absolument — la *possibilité* de réaliser cette fin, c'est-à-dire l'*existence* des conditions objectives de cette réalisation possible.

Par conséquent, la nécessité générale d'agir, que nous ne pourrions méconnaître qu'en nous contredisant nous-mêmes, ne va pas sans la présupposition — au moins implicite — des conditions absolues de l'existence objective en général, c'est-à-dire de la *réalité ontologique,* champ nécessaire de notre action nécessaire.

Corollaire: L'affirmation absolue de l'objet, comme tel, emporte l'affirmation absolue de tous les *présupposés* de l'objet, comme tel — êtres ou relations d'êtres: Dieu, la contingence des choses et les conditions générales respectives du sujet et de l'objet (Cf. ci-dessus, § 1, prop. 4).

Remarque sur le passage de la nécessité pratique à la nécessité théorique de l'objet. — L'action volontaire pose dans l'absolu toutes les relations spéculatives inséparables de l'objet comme tel. Il faut remarquer que cette « position absolue » *survient à l'objet déjà constitué* dans la pensée, au moins comme objet *phénoménal,* et résulte donc immédiatement non pas de la constitution nécessaire de l'objet pensé, mais seulement de la constitution nécessaire du *sujet agissant,* qui, pour « vouloir », doit jeter l'objet phénoménal dans l'ordre des fins et le traiter comme un objet nouménal. La nécessité des postulats est constitutive de l'action, disait Kant, mais nullement constitutive de l'objet théorique. Aussi cette nécessité, bien que strictement *à priori,* et nous imposant *absolument* des « objets » métaphysiques, demeure-t-elle, après tout, subjective.

Que faudrait-il pour que la nécessité pratique et subjective des postulats devînt une *nécessité objective et théorique?* Il faudrait que l'introduction de l'objet dans l'absolu des fins, au lieu de se faire seulement par des vouloirs élicites, supposant l'objet déjà constitué devant la conscience, s'effectuât dans la genèse même de l'objet comme objet, dans la région de ce dynamisme implicite, encore indifférencié, où la spéculation et l'action ont également leur source. Dans cette hypothèse, l'absolu nouménal, au lieu d'investir l'objet par le dehors, le constituerait par l'intime; de sorte que, méconnaître l'absolu de l'objet ne serait plus seulement tenir en échec tout *l'ordre pratique* (parce que l'action exige l'absolu de l'objet), mais de plus, renverser le fondement premier de tout *l'ordre spéculatif,* en acceptant une impossibilité logique immédiate, (puisqu'un objet non rapporté à l'absolu cesserait d'être un objet).

A ce point extrême de notre preuve critique, la supposition d'un objet phénoménal, nullement rapporté à un absolu nouménal, se révélerait *impensable:* fiction méthodologique, qui s'évanouit dès qu'on en presse le sens. La critique de la connaissance humaine ne saurait remonter plus haut: on dira pourquoi tout à l'heure.

Nous allons donc tenter un effort nouveau, pour intégrer l'absolu ontologique dans l'objet théorique de la pensée.

§ 3. — *La réalité nouménale, comme nécessité spéculative.*

La preuve que nous allons esquisser suivra la ligne de faîte, purement *transcendantale,* qui domine les raisonnements métaphysiques groupés plus haut sous le titre de « déduction de l'affirmation ontologique » (Livre II, Section III, chap. 5). Nous franchirons ainsi l'étape *intellectualiste,* ou *spéculative,* de la démonstration critique du Réalisme.

Le type de notre preuve nous est imposé par la conclusion que nous voulons atteindre: il ne s'agit de rien moins, en effet, que de découvrir l'affirmation de l'*objet ontologique* (nouménal) — et non seulement de la « chose en soi » indéterminée — parmi les conditions intrinsèques de possibilité de tout objet immanent de notre entendement. Le noyau central de la preuve se réduit à ce qui suit:

L'*objet immanent* (comme objet phénoménologique) implique es-

sentiellement: un contenu de représentation, — s'opposant au sujet, — dans le sujet même, — sous de telles conditions que cette opposition dans l'immanence affecte, au moins implicitement, la conscience du sujet.

Or, dans un entendement non-intuitif (discursif), pareil ensemble de caractères ne peut appartenir qu'aux phases successives d'un mouvement actif d'assimilation de données étrangères.

Mais ce mouvement actif d'assimilation réalise les conditions nécessaires et suffisantes d'une affirmation ontologique.

L'affirmation ontologique (avec la totalité de ses présupposés rationnels) est donc la condition intrinsèque de possibilité de tout objet immanent d'un entendement discursif.

Notre polysyllogisme est en due forme. Sa majeure développe la définition, admise par tous, de l'objet, en tant que celui-ci affecte la conscience au moins comme phénomène. Il reste à démontrer les deux mineures.

Cette démonstration se fera au mieux par un raisonnement synthétique, enregistrant successivement les conditions logiquement requises pour l'édification d'un objet dans un entendement discursif. Tel sera le thème unique des propositions que nous allons échelonner.

Que notre intelligence n'ait pas d'intuitions objectives, mais qu'elle opère seulement à partir de données empiriques, par édification successive de concepts et par réflexion sur cet acquis conceptuel, nous n'avons pas à l'établir, puisque, dans les termes généraux qui nous suffisent ici, c'est le présupposé même de la Critique kantienne (1). Si nous posons en thèse, dans la première proposition, le caractère discursif de notre intelligence, c'est moins pour démontrer qu'elle n'est pas intuitive, que pour montrer en quel sens elle est discursive.

1e PROPOSITION:

L'intelligence humaine est discursive. En effet, la réflexion immédiate sur nous-mêmes, non moins que l'analyse structurale du jugement, révèlent, dans notre activité cognitive, une progression dynamique, un mouvement de la puissance à l'acte.

---

(1) Au reste la réfutation du principe même de l'intuitionnisme et de l'ontologisme fut présentée, à plusieurs reprises, dans nos trois premiers Cahiers, surtout dans le second. Elle s'appuyait, tant sur l'analyse directe de nos connaissances, que sur la mise en évidence des antinomies latentes en ces systèmes.

Nous appelons: *intelligence,* la faculté de connaître des objets en tant qu'objets (« sub ratione entis »).

Absolument parlant, une intelligence pourrait être: soit essentiellement en acte, comme l'intelligence divine, pure Actualité; — soit du moins en possession primitive et ininterrompue d'un acte connaturel, comme le seraient, au gré de l'Angélologie scolastique, les intelligences finies intuitives; — soit enfin, astreinte à passer de la puissance initiale à l'acte parfait par étapes successives. Dans ce dernier cas, l'activité intellectuelle répondrait à la notion dynamique de *mouvement.*

Avant de faire usage de l'expression, passablement ambiguë, de mouvement, ou de changement, nous devons définir le sens où nous l'emploierons.

Mouvement peut signifier succession d'états ou de qualités dans un substratum ontologique. Cette première signification n'est pas utilisable ici: elle supposerait acquise la substantialité du sujet, et ne nous serait donc pas concédée par un philosophe critique.

Quand nous parlons d'un « mouvement de la puissance à l'acte », nous demeurons confiné dans le point de vue fonctionnel; nous cherchons à traduire en relations logiques le moment indivis, *le pur élément de passage,* marqué par l'extension d'une fonction préexistante, ou d'un à priori fonctionnel, à une détermination que cet à priori ne précontenait point. Or, l'à priori fonctionnel (le transcendantal kantien) n'est pas une pure absence de détermination: c'est le lieu naturel, l'exigence formelle de déterminations; c'est donc ce que les Scolastiques appellent une *puissance passive,* doublée d'une *tendance.* Et la détermination même, pour être subsumée sous l'à priori, doit, dans cette mesure, et corrélativement, répondre à l'exigence qu'elle sature; elle est donc, en regard de cette exigence, une acquisition positive, une *actuation* ultérieure. Nous trouvons même ici, dans le développement actif d'une faculté passive, le jeu croisé d'une double relation fonctionnelle d'acte et de puissance, comme l'avaient finement noté les Scolastiques: la faculté (condition à priori) est en puissance aux déterminations extrinsèques qui lui surviennent: *actuation de la faculté* par le donné; mais la faculté n'est pas une puissance amorphe et inerte, elle est une puissance déjà spécifiée, un « acte premier », qui domine et déborde les déterminations mêmes qui le complètent: *actuation du donné* par la *faculté.*

Certes, un métaphysicien, devant cet envahissement bilatéral de la puissance par l'acte, au lieu de s'enfermer dans la considération

précisive de la fonction « motrice » réciproque, y verrait d'emblée la passivité essentielle et l'activité immanente d'un vrai sujet *ontologique*. Nous n'irons pas aussi loin pour le moment.

D'autre part, un philosophe critique sera généralement saisi d'une instinctive méfiance devant la notion dynamique du mouvement, conçu, non comme une succession de formes, mais comme la morsure progressive de l'acte sur la puissance; car il pressent bien qu'accepter la fonction dynamique du mouvement, c'est mettre le doigt dans l'engrenage de la métaphysique. Et pourtant, en dehors des rapports généraux d'acte et de puissance, comment concevoir la fonction synthétique de l'à priori et la valeur universalisante du transcendantal? Il faudrait réduire le sujet cognitif à un échafaudage inerte de formes, où l'on enfournerait le donné: mais de quel droit? qu'expliquerait-on par là? et n'aurait-on pas dénoué tous les liens organiques qui font, aux yeux de Kant même, l'unité interne de la conscience? Nous l'avons rappelé au début de ce volume (Livre I, § 2): un sujet, défini par de simples emboîtements formels, étudié et dissocié au moyen de la seule loi analytique du contenant et du contenu, serait un corps sans âme, une capacité plus ou moins complexe, mais purement passive, non un Sujet transcendantal, doué de spontanéité et saisissant les objets sous le mode de la nécessité. Il n'y a pas de Sujet transcendantal, ou, plus exactement, de fonction transcendantale de la conscience, sans un *Acte transcendantal:* position absolue d'un « devoir-être » ou d'une exigence — qu'on appelle celle-ci logique ou réelle, peu importe (1).

Mais alors, nous retombons fatalement sur la notion dynamique du mouvement comme progrès de l'acte dans la puissance: un « devoir-être », si le mot garde un sens, se meut à ce qu'il exige; et s'il ne possède pas, virtuellement, ce qu'il exige d'être, il se meut à l'acquérir du dehors et à se l'assimiler, dans toute la mesure où cet enrichissement extrinsèque lui est offert. Ce dernier cas représente exactement la condition particulière de notre entendement *discursif,* dont l'activité est donc bien un mouvement, c'est-à-dire un passage de la puissance à l'acte.

D'ailleurs, il n'y a pas de milieu entre un entendement intuitif et un entendement discursif; et il est trop évident, comme le suppose encore Kant lui-même, que, dans l'ordre intellectuel, nous ne

---

(1) Voir le Cahier IV, où est étudiée, chez les successeurs de Kant, cette association de l'aspect formel et logique, avec l'aspect dynamique, dans la fonction transcendantale.

sommes pas doués d'intuition. Une intuition intellectuelle ne souffre pas l'erreur ni le doute relativement à son objet, et n'aurait donc pas besoin de critique. De plus, l'intuition intellectuelle ne tolère pas le mode de connaissance par « jugements », « per compositionem et divisionem »; si l'on veut se reporter à l'analyse du jugement, que nous fîmes plus haut (Livre II, Section II, chap. 5), on pourra même se convaincre que la « compositio aut divisio », c'est-à-dire l'affirmation par le moyen d'une synthèse concrétive, positive ou négative, n'est concevable que dans un mouvement assimilateur, donc dans un passage de la puissance à l'acte.

Nous pourrions enfin, pour montrer le caractère dynamique du « discours », faire appel, non plus à l'interprétation rationnelle des manifestations objectives de la pensée, mais directement à cette « réflexion psychologique » qui nous révèle à nous-mêmes, et qui est — croyons-nous, avec beaucoup de Scolastiques — une véritable expérience métaphysique. En effet, l'aperception la plus primitive que nous ayons de notre Moi, dans la réflexion immédiate sur nos contenus de conscience, nous le livre «en exercice », comme un Devenir actif (ou un Mouvement) se propageant à travers des déterminations sans cesse renouvelées. (Cf. ci-dessus, Livre II Section II, chap. 5, § 1, b; et Livre II, Section III, chap. 4 et 5).

M. Bergson, chacun le sait, a mis brillamment en évidence cette intuition de notre Moi comme lieu de passage d'un dynamisme moteur. La « perception du changement », non par la succession extérieure de ses phases, mais par la tension intérieure qui l'oriente et le mesure, ne saurait être nulle part plus prochaine et plus évidente que dans la réflexion de l'intelligence sur ses actes.

Notre dessein se précise donc. Il faudra déduire, à partir d'une intelligence non-intuitive, c'est-à-dire (en un sens purement fonctionnel) se mouvant de la puissance à l'acte (1), les conditions né-

---

(1) La fonction dynamique du mouvement, unité progressive d'acte et de puissance, ne désigne encore ici aucun être défini, aucun objet proprement dit. Elle est cependant rapportée à l'ordre « objectif », de façon « catégorique », mais comme fonction, pas autrement; ce mode objectif imparfait n'empêche pas, d'ailleurs, qu'elle ne puisse présenter des attributs logiques s'imposant, comme elle, absolument à notre adhésion. Nous comparerions volontiers sa réalité, qui n'est pas encore, au sens kantien, celle d'un *objet*, à la réalité du Moi transcendantal telle que la définit Kant, dans un passage fort intéressant de la *Critique de la raison pure*, 2e édit. Dialectique transcendantale: Livre II, chap. 1, paragraphe

cessaires et suffisantes de la constitution d'un objet dans la conscience.

2° Proposition:

Tout mouvement tend vers une Fin dernière, selon une loi, ou forme spécificatrice, qui imprime à chaque étape du mouvement la marque dynamique de la Fin dernière.

Cette proposition résulte de la seule analyse de la notion de *mouvement,* du moins si l'on entend le mouvement *au sens dynamique,* et non comme une pure série temporelle d'immobilités. (Voir Livre II, Sect. III, chap. 3).

Nous insistons sur le caractère strictement rationnel, et même étroitement analytique, de la thèse énoncée. La nier reviendrait à interpréter le mouvement, non comme une fonction synthétique,

---

intitulé: « Remarque générale concernant le passage de la psychologie rationnelle à la cosmologie », alinéas 1 et 2. C'est nous qui soulignons quelques mots significatifs. « Il semble résulter de notre théorie que l'âme tout entière, même dans la [en tant que] pensée, se transforme en *phénomène*, et qu'ainsi *notre conscience même*, n'étant plus qu'une pure apparence, ne soit *plus rien de réel.* — La *pensée,* prise en elle-même, n'est que la *fonction logique* [ne pas oublier que, pour Kant, la logique est, soit analytique, soit transcendantale] et par conséquent *la simple spontanéité* (de l'esprit) *dans la liaison des éléments divers d'une intuition purement possible;* et elle ne présente nullement le *sujet* de la conscience comme un phénomène... Quand je me représente ici [moi-même] comme *sujet* des pensées ou même comme principe de la pensée, ces modes de représentation ne désignent pas les catégories de la substance et de la cause, car celles-ci sont des fonctions de la pensée (du jugement) *appliquées déjà* à notre intuition sensible, et dont je ne saurais sans doute me passer pour *me connaître* [comme *objet* défini]. Or, je ne veux [ici] avoir conscience de moi *que comme pensant;* je laisse de côté la question de savoir comment mon propre moi serait donné dans l'intuition; car alors, il pourrait sans doute n'être qu'un simple phénomène pour moi *qui* pense, non toutefois *en tant que je pense.* Dans la conscience que j'ai de moi-même dans [selon] la pure pensée, je suis *l'être même* (*das Wesen selbst:* souligné par Kant), mais par là rien de cet être n'est encore donné [objectivement] à ma pensée. » (Trad. Barni, retouchée). — N. B. L'ensemble des conditions transcendantales constitue, aux yeux de Kant, une véritable *métaphysique fonctionnelle,* qui s'impose absolument: le transcendantal est du réel, non comme chose, mais comme fonction à priori. Et, à ce titre, il se révèle à nous, non comme objet direct de connaissance (ce serait une intuition du Moi), mais seulement par *réflexion* sur les objets connus, où il s'exerce.

comme une unité complémentaire d'actualité et de potentialité, mais comme une identité stricte d'acte et de puissance — l'acte étant alors puissance en tant qu'acte, ou, au contraire, la puissance acte en tant que puissance, ce qui serait une contradiction flagrante.

Considérons, en effet, le mouvement défini, d'une manière tout-à-fait générale, par le passage de la puissance à l'acte. Que ce passage soit successif ou instantané (peu importe ici), la fonction exercée dans ce passage même, ou bien est *totalement indifférente* par rapport à son terme, c'est-à-dire ne le précontient ni ne l'exige, — ou bien est liée à ce terme par *précontenance* ou par *exigence*.

Dans le premier cas, le prétendu terme n'est pas terme de mouvement actif, mais apport totalement allogène ou commencement absolu (nous sommes en dehors de notre hypothèse: cf. proposit. 1), ou, si l'on voulait en faire, malgré tout, par abus de mots, un terme de mouvement, devrait être conçu (dans la mesure où il serait censé procéder du mouvement) comme l'exercice terminal d'une fonction indéterminée s'exerçant déterminément selon son indétermination même, c'est-à-dire se trouvant à la fois et sous le même rapport en acte et en puissance.

Dans le second cas, la fonction exercée au cours du mouvement et par le mouvement, est une fonction prédéterminée par rapport à son terme, soit qu'elle le précontienne formellement et en acte (mais alors il n'y aurait plus mouvement, sauf à prétendre que l'acte est puissance en tant qu'acte), soit qu'elle le précontienne seulement comme exigence, tendance ou désir. Au sein du mouvement, entre la fonction *s'exerçant* et la fonction *exercée* (ou le terme prochain de l'exercice de la fonction), il n'existe donc qu'un seul lien logiquement possible, nous voulons dire la *proportion antécédente d'une tendance à un terme de tendance,* ou à une *fin.* Et si chaque élément de mouvement est orienté à une fin, il est facile de montrer que le mouvement, pris dans son ensemble et selon la totalité de ses conditions, tend à une *fin dernière* (qui n'est d'ailleurs *pas nécessairement,* on voudra bien le remarquer, un ✓dernier moment *temporel* du mouvement même).

Cette finalité interne du mouvement, loin de venir en conflit avec le déterminisme causal, en est, au contraire, la première condition rationnelle. S. Thomas n'a jamais soupçonné d'antinomie entre la Causalité et la Finalité; si les Modernes — et Kant lui-même — ont vu là, trop souvent, une opposition à concilier, c'est qu'à leur insu, par hérédité philosophique, si l'on peut s'exprimer ainsi, ils reléguaient l'ordre des fins (et même tout l'ordre « inten-

tionnel ») en dehors de l'Etre — la Finalité leur paraissant une sorte de contrainte extérieure imposée à la Nature, alors qu'au contraire la Nature est l'expression même de la Finalité (1).

Si le devenir, ou le mouvement, est d'essence dynamique, nous devons, en vertu des lois inflexibles de la logique analytique, poser que tout *devenir,* tout mouvement qui ne serait pas un simple déplacement passif, tend , de soi, vers un repos terminal ou vers une fin dernière; et qu'il y tend selon une forme (une loi) définie, qui détermine la tendance relativement à la fin. Cette forme d'une tendance en représente donc bien, à chaque étape du mouvement, l'orientation définie et persistante vers la fin dernière. Et cette forme spécificatrice est *à priori,* car l'impulsion à la fin dernière dut être une condition préalable au tout premier ébranlement du mobile: dès qu'on admet le dynamisme du mouvement, on admet que la première étape du mouvement n'est intelligible que par la motion même de la fin dernière obscurément perçue.

N. B. Cette analyse du mouvement comme tel ne peut s'appliquer, sommairement, à *chacun* des mouvements apparents qui se développent autour de nous, dans la nature: ces mouvements, en effet, résultent de l'interférence de mouvements élémentaires. Il reste vrai, cependant, que, considérés dans leur ensemble, tous les mouvements — quelconques — doivent être ordonnés à une fin absolument dernière.

3° Proposition:

La forme spécificatrice, qui oriente à priori notre dynamisme intellectuel (« l'objet formel adéquat » de notre intelligence disent les Scolastiques) ne se peut concevoir que comme forme universelle et illimitée d'être. Corrélativement, la « fin dernière objective » (« finis cujus » de S. Thomas), où s'épuiserait le mouvement de notre intelligence, ne souffre aucune détermination limitatrice, et doit donc s'identifier avec l'Etre absolu, c'est-à-dire avec l' « illimité » dans l'ordre de l'Acte.

---

(1) Cette erreur n'est du reste que l'aspect objectif d'une erreur psychologique et épistémologique, que nous avons signalée déjà aux origines de la philosophie moderne: la séparation trop radicale de l'intelligence et de la volonté dans notre vie rationnelle. D'où une oscillation, logiquement nécessaire et historiquement vérifiable, entre un intellectualisme extrême (ontologisme à tous les degrés) et un volontarisme plus ou moins complètement pragmatiste.

Nous avons fait cette double démonstration, d'après S. Thomas, en nous appuyant sur l'*analyse* de nos opérations intellectuelles. (Voir ci-dessus, Livre II, Sect. III, chap. 3 et 4).

Mais on pourrait aussi déduire, indirectement du moins, les mêmes conclusions de la donnée fondamentale posée dans la proposition 1, savoir que notre intelligence est un devenir assimilateur, et nullement une faculté intuitive.

Prouvons donc d'abord qu'une intelligence non-intuitive (discursive) doit avoir pour Fin dernière objective l'Etre absolu. Nous réduirons cette preuve à ce qui nous en est ici strictement indispensable, c'est-à-dire à montrer qu'une faculté connaissante qui n'aurait pas pour Fin dernière l'Etre absolu, serait intuitive; on établirait facilement, par surcroît, qu'elle ne serait pas une intelligence (1).

A défaut de l'Etre absolu, une intelligence non-intuitive aurait pour fin dernière l'*être* affecté d'une détermination limitatrice. La puissance initiale du dynamisme intellectuel serait alors limitée d'une manière correspondante, ou, en d'autres termes, l'apriorité de l'intelligence serait, elle aussi, affectée de déterminations limitatrices. Mais alors, contrairement à notre hypothèse, l'intelligence posséderait réellement des *idées* innées et opérerait donc sur le mode *intuitif:* car la forme dynamique de l'intelligence, limitée et circonscrite à une portion de l'*être,* imposerait cette limitation déterminante à l'objet conscient, c'est-à-dire lui imposerait des caractères différentiels, des attributs essentiels, positifs, et fournirait ainsi, totalement à priori, une partie au moins du *contenu divers* des appréhensions objectives qu'elle commande: l'objet formel de l'intelligence, comme intelligence, comprendrait une *diversité à priori* et non plus la pure unité intelligible d'une diversité à acquérir. En d'autres termes, il y aurait une « intuition pure » de l'intelligence, comme il y a, selon Kant, des « intuitions pures », spatiales et temporelles, de la sensibilité. Cette intelligence (ou plutôt, cette prétendue intelligence) serait *intuitive.*

Au contraire, si la fin dernière de notre intelligence est l'Etre absolu, notre puissance intellectuelle initiale est *illimitée* dans l'or-

---

(1) Evidemment, il ne résulte pas de ce raisonnement *ex absurdo* qu'une intelligence ne puisse *à la fois* être intuitive et avoir pour fin dernière l'Etre absolu: c'est la condition même des intelligences angéliques. L'absurdité gît dans l'union des deux termes suivants: (1) faculté non intuitive, (2) ayant cependant pour fin dernière l'être *limité,* ou pour objet formel la *ratio entis* contractée par des déterminations.

dre des intelligibles; et l'objet dernier de notre intelligence, loin d'être représentable par une diversité quelconque de caractères, ne se révèle qu'indirectement, dans la perspective infinie de la *tendance:* non comme forme définissable, mais comme l' « au delà » de toutes formes, absolument. (Voir ci-dessus de nombreux passages, entre autres: Livre II, Sect. II, chap. 4 et 5; Sect. III, chap. 1, § 2 et 3).

On voit aisément, d'après cela, que la spécification à priori (la forme « naturelle ») constamment sous-jacente à l'activité de notre intelligence, ne peut s'exprimer que par l'*être* absolument universel et indéterminé. En effet, cette spécification à priori est celle même qui affecte la puissance initiale du devenir intellectuel. Or, cette puissance initiale, on vient de le rappeler, est illimitée comme puissance, c'est-à-dire universelle et indifférente à toute détermination particulière de l'être. Dans ce sens, S. Thomas pouvait dire que l'intellect-possible (et non pas, qu'on veuille le remarquer, l'intellect tout court) est, dans l'ordre des intelligibles ce que la *matière première* (pure puissance) est dans l'ordre physique.

La constatation que nous venons de faire entraîne des conséquences qui seront relevées dans la proposition 4.

4e Proposition:

Une faculté connaissante discursive (non-intuitive), astreinte à poursuivre sa Fin par des passages successifs de la puissance à l'acte, ne les peut effectuer qu'en s'assimilant un « donné » étranger. Aussi l'exercice de notre intelligence réclame-t-il une sensibilité associée.

On n'est pas « en devenir » à ce que l'on possède déjà. Puisque notre intelligence, non seulement se meut, de la possession habituelle de certaines déterminations, à l'usage actuel de ces déterminations, mais acquiert successivement et accumule des déterminations *nouvelles,* il faut donc bien que son activité s'exerce en dépendance d'un apport étranger c'est-à-dire d'un donné irrationnel, non intelligible en acte, non définissable par les lois à priori de la conscience).

Dès lors, de deux choses l'une:

a) ou bien, l'intelligence reçoit directement elle-même les déterminations extrinsèques. Elle prendrait, dans ce cas, tous les caractères d'une faculté réceptive externe: passivité matérielle vis-à-vis

de son objet, quantité, relativité; son opération ne différerait en rien d'une intuition sensible; elle deviendrait, en fait, une sensibilité. Hypothèse inadmissible, en vertu de la proposition 3; et de plus, hypothèse qui fermerait toute voie d'accès à une connaissance *objective:* car la relativité sensible est radicalement disproportionnée à fonder, dans le sujet, l'opposition entitative de sujet et d'objet. (Cf. § 1, propositions 1 et 3).

b) ou bien, la réception de déterminations extrinsèques est dévolue à une faculté strictement passive, c'est-à-dire à une *sensibilité,* distincte de l'intelligence mais associée à l'opération de celle-ci.

Cette seconde conclusion s'impose inévitablement, comme seule compatible avec les données initiales de notre raisonnement: en dehors d'elle, il faut sacrifier, soit l'objectivité de nos connaissances, soit le mode discursif de l'entendement. Nous sommes ici d'accord avec Kant, dont c'est le grand mérite d'avoir, sur ce point, corrigé tout ensemble l'ontologisme et l'empirisme.

Le dualisme de nos facultés connaissantes — intelligence d'une part et sensibilité de l'autre — s'élève au-dessus de tout conteste. Autrement en va-t-il peut-être du *comment* de leur coopération. Nous avons traité ce problème plus haut, en retraçant la théorie thomiste de l'intellect-agent (Cf. Livre II, Sect. II, chap. 3). Dégagées de leur surcharge métaphysique, les lignes essentielles de cette théorie nous paraissent le prolongement légitime de la déduction que nous venons d'esquisser. Et nous ne croyons même pas que l'on puisse se dérober à la conclusion franchement métaphysique qui s'ensuit, nous voulons dire l'unité substantielle de l'âme et du corps. Car, au vrai, l'union substantielle d'une intelligence et d'une matière constitue la seule explication rationnelle de toutes les particularités de la connaissance humaine. Nous n'y insistons pas ici, la considération métaphysique du sujet connaissant ne pouvant intervenir, comme chaînon, dans une preuve critique de l' « objet nouménal ».

5° PROPOSITION:

Notre opération intellectuelle étant un devenir actif, chaque assimilation qu'elle fait de déterminations nouvelles, grâce au concours de la sensibilité, doit présenter un double aspect:

1° *l'aspect d'une acquisition: la détermination nouvelle est introduite sous la forme à priori du devenir intellectuel* (*en termes scolastiques: « sous l'objet formel de l'intelligence »*);

2° *l'aspect d'un point de départ dynamique: la détermination n'est assimilée que selon son rapport dynamique à la Fin dernière, c'est-à-dire comme fin prochaine éventuelle, comme moyen possible.*

Cette proposition résulte immédiatement de l'analyse générale du mouvement, appliquée à l'assimilation de déterminations extrinsèques.

D'une part, elles ne peuvent devenir immanentes à l'activité intellectuelle sans revêtir la condition formelle à priori de celle-ci (la forme universelle et analogique d'*être*).

D'autre part, comme elles sont « assimilées » par l'exercice même d'une tendance, elles ne peuvent s'intégrer à cette tendance sans en subir, pour leur part, l'orientation vers une fin dernière. En effet, si elles affectaient la tendance autrement qu'en subordination dynamique à la Fin dernière, ou bien elles y constitueraient elles-mêmes autant de petites fins dernières diverses juxtaposées ou interchangeables, ce qui est absurde; ou bien il faudrait dire que notre tendance intellectuelle radicale est divisible en parties intégrantes purement coordonnées, ce qui serait nier « l'unité suprême de la conscience », quantifier l'intelligence et la rabaisser au niveau d'une sensibilité.

Pour être assimilées par l'activité intellectuelle, les déterminations extérieures doivent donc être rapportées à la Fin dernière de l'intelligence à la manière de fins subordonnées, c'est-à-dire implicitement voulues selon ce rapport même. (L'analyse de l'*aspect formel* et de l'*aspect dynamique* de l'assimilation intellectuelle a été faite en détail au Livre II, Section III, chap. 4 et 5. Nous prions qu'on veuille bien se reporter là, si l'on désire une démonstration plus ample de la proposition 5.).

N. B. Peut-être la remarque suivante ne sera-t-elle pas sans utilité, fût-ce pour prévenir une objection. Replaçons-nous, un instant, dans l'horizon métaphysique.

Puisque l'introduction des déterminations empiriques sous la Finalité absolue de l'intelligence s'effectue d'abord dans l'implicite, avant toute intervention volontaire du sujet, cette finalité vécue ne peut embrasser que la relation *nécessaire* de ces déterminations à la Fin dernière.

Or, durant la phase initiale de leur assimilation, la finalité nécessaire de ces déterminations acquises ne comporte encore que leur subordination générale, comme fins partielles, à la Fin dernière. Si

cette subordination générale, nous le montrerons plus loin, les rattache à l'absolu de l'*être*, selon leur forme empirique propre, elle ne préjuge pas complètement leur *mode d'être* (ontologique-subjectif, ontologique-objectif, ou ontologique-relatif): elles peuvent, en effet, absolument parlant, justifier leur valeur générale de finalité, soit comme qualités ontologiques du sujet, soit comme relations ou subsistances extérieures au sujet, soit comme relations entre le sujet ontologique et un objet ontologique. Il appartient à la métaphysique de faire la répartition des données entre les modes généraux de l'être (relations transcendantales — et catégories ou prédicaments).

D'autre part, une fois les déterminations empiriques dûment *objectivées* dans la conscience comme *êtres* en général, et avant même tout classement ontologique ultérieur, le vouloir fondamental, qui les rapportait à la Fin dernière, d'implicite devient élicite. Et leur réalité, à ce second moment — n'offrît-elle même aucune garantie spéculative — deviendrait, *en tout cas*, un postulat de l'action: un *ens*, nécessairement reconnu *sub ratione formali boni*, comme valeur pratique (Cf. ci-dessus, § 2, proposition unique). Mais, ici, pas plus que dans l'ordre spéculatif, l'*être* (exigé comme valeur), et le *mode d'être* (le genre de valeur) ne sont postulés au même titre.

En effet, le vouloir élicite présente pour ainsi dire deux plans: un plan profond, où il n'est que le prolongement nécessaire de la tendance naturelle à la Fin dernière: dans ce plan, où il n'y a point de place pour une « liberté d'indifférence », les déterminations objectives sont voulues, et ne peuvent pas ne pas être voulues, selon leur relation inévitable à la Fin absolue, selon leur « bonté » radicale, c'est-à-dire comme *objets* ou comme *êtres en général,* ou encore, comme termes *possibles* d'action; — ensuite un plan moins fondamental, celui des vouloirs particuliers et du libre choix: dans ce plan, les déterminations objectives peuvent être acceptées ou déclinées, selon leur « bonté » relative, comme termes *actuels* d'adhésion volontaire ou d'action; au mode *universel* (nécessaire) de finalité, qui enveloppe tout objet, s'est superposé un mode *particulier* (libre) de la même finalité.

Sur l'un et l'autre plan du vouloir, l'objet se trouve donc lié à celui-ci — « postulé » — en vertu d'une nécessité subjective, résultant de l'union naturelle de l'intelligence et de la volonté. Sous l'égide de cette nécessité subjective, tant vaut l'action volontaire, tant vaut pour nous l'objet postulé: *nécessaire à priori* dans la me-

sure où l'action elle-même s'impose à priori, *contingent* dans la mesure où l'action fut libre ou contingente.

Mais une réalité simplement « postulée » par le vouloir, vit et meurt (quant à nous) avec le vouloir; de plus, la garantie du vouloir ne suffit point, par elle seule, pour fonder une science *objective* — sauf toutefois dans la mesure où la nécessité du vouloir se confondrait avec la nécessité de la pensée comme telle.

6° PROPOSITION:

1. L'assimilation du donné, considérée statiquement, comme une acquisition subjective, ne contient pas encore, pour la conscience, les éléments d'une opposition immanente d'objet à sujet.

2. Par contre, le rapport dynamique du donné à la Fin absolue de l'intelligence présente — implicitement — les éléments d'une pareille opposition, et ainsi, du même coup, « constitue » l'objet comme objet dans la conscience, et le rattache à l'ordre ontologique. ✓

Il importe de ne point oublier que nous ne cherchons pas directement si un *objet en soi* est réellement dans un rapport d'opposition avec un *sujet en soi,* mais seulement comment le sujet connaissant (envisagé, toujours, selon sa pure fonction de principe assimilateur) peut développer en lui-même, à partir de données assimilées, l'opposition consciente de sujet à objet. Nous devrons donc trouver les conditions immédiates, nécessaires et suffisantes, de cette opposition inscrites dans l'activité subjective elle-même. C'est pourquoi nous avons employé ci-dessus l'expression d'« opposition immanente ».

Cette opposition immanente peut-elle se confondre avec la passivité du sujet, envahi par des déterminations étrangères?

Non, car cette réceptivité externe et matérielle est le propre de la sensibilité, dont l'activité immanente, degré inférieur de la conscience, porte, il est vrai, sur une forme concrète, relative à un sujet et à un objet, mais sans y percevoir la *relation* de sujet et d'objet autrement que comme extériorité spatiale. Le sens ne connaît pas sa passivité: pour se savoir passif, il devrait tout au moins pouvoir se réfléchir sur soi et se connaître comme sujet, ce qui est le propre de l'intelligence, faculté métaspatiale.

Mais, dira-t-on, ne suffirait-il pas, pour expliquer le caractère objectif de l'appréhension, de supposer que l'intelligence, dans sa coordination immédiate à l'opération sensible, pût en discerner

l'aspect passif, et ainsi, par une inférence implicite, conclure à une réalité limitante, objective? (Voir Livre II, Section III, chap. 5, p. 329 et suiv.).

Oui et non. Remarquons d'abord, que, pour expliquer l'objectivité de l'entendement par la passivité des sens, il faudrait adopter une des deux hypothèses suivantes:

Ou bien l'entendement connaît en elle-même, *objectivement,* la limitation du sens, c'est-à-dire connaît à la fois la représentation sensible limitée et l'objet qui limite cette représentation. Supposition évidemment inacceptable à plus d'un titre. Ou bien l'entendement perçoit, *dans sa propre limitation,* celle des sens.

En effet, il ne peut y avoir que deux manières de connaître une limitation comme limitation: extrinsèquement, par connaissance directe, bilatérale, des deux objets qui se limitent (nous venons d'exclure ce mode extrinsèque); ou bien, intrinsèquement et unilatéralement, par expérience subjective de la limite, par conscience de la subir. Mais comment avoir conscience d'une limite subie, sinon dans la conscience d'une condition qui, virtuellement, la surmonte, c'est-à-dire, en définitive, dans la conscience d'une tendance active, à la fois spécifiée et bridée par l'objet limitant? En d'autres termes, la conscience *d'une limitation immanente* ne saurait être que la conscience *de la limitation d'une action immanente.*

L'entendement ne peut donc percevoir la passivité subjective devant l'objet qu'en percevant la limitation terminale de sa propre activité, appliquée à la forme du sens (voir Livre II, Section II, chap. 3, c, p. 144) et, par conséquent, en surmontant dynamiquement cette limite. Par la voie même de la passivité sensible, le problème de l'objectivation entre dans un ensemble de conditions plus étendues: celles qu'implique une tendance se réalisant dans un devenir.

Ainsi, en toute hypothèse, pour qu'un objet surgisse comme objet dans la conscience, faut-il *autre chose* que l'entrée d'un élément étranger dans la sensibilité; il faut que la relation même d'objet à sujet devienne immanente au sujet, c'est-à-dire, non seulement que le sujet *soit* un des termes de cette relation, mais, plus encore, que le sujet intègre à soi-même, ou *pose en soi-même,* cette relation. On pourrait dire aussi: il faut que l'objet représenté devienne, *en tant qu'objet,* le produit de l'activité immanente du sujet.

Or, cette dernière condition est réalisée seulement lorsque, dans l'« implicite » de l'acte intellectuel, les données assimilées prennent, par rapport à la Fin dernière, la valeur de *moyens,* ou de *fins subordonnées;* alors, de l'intérieur même du sujet, et grâce à l'orienta-

tion dynamique de celui-ci, elles se projettent en avant de lui, comme des buts encore possibles, et par le fait même, comme des objets, encore imparfaitement possédés: l'*opposition immanente* a surgi de la Finalité, parce que la signification spéculative de toute finalité interne, soit productrice, soit assimilatrice, est nécessairement et immédiatement « objectivante ».

Et si la finalité revêtue par les données assimilées est *absolue,* c'est-à-dire si elle repose sur un rapport nécessaire à la Fin absolument dernière, comme est la fin de l'intelligence, l'objectivation sera pareillement absolue, c'est-à-dire introduira les données dans l'ordre absolu de l'être (« nécessité hypothétique » des objets finis, selon les Scolastiques). Or il y a toujours, dans le rapport des données à la Fin dernière, un aspect fondamental absolu et nécessaire. (Voir les remarques, à la suite de la proposition 5). La finalité naturelle de l'intelligence est donc une condition suffisante du caractère objectif de l'objet immanent. Qu'elle en soit aussi une condition nécessaire, on le montre facilement par exclusion complète.

Cette démonstration de la proposition 6 a été faite en détail au Livre II, Section III, chap. 5 (voir surtout le Résumé, pp. 343 suiv.).

REMARQUE. — Si l'on voulait instituer une comparaison exacte entre la proposition ci-dessus développée et la théorie kantienne de l'objectivation, il faudrait souligner les particularités suivantes:

1° L'objectivation d'un « donné » dans la conscience suppose, d'après Kant, deux conditions: a) le rapport de ce « donné », à l'unité fondamentale de la conscience, par le moyen des catégories; b) la « relation de la représentation consciente à l'objet » (à l'« objet transcendantal »), c'est-à-dire, selon l'interprétation de la doctrine de Kant proposée dans notre Cahier III, la référence de la représentation, comme phénomène, à l'absolu indéterminé d'une « chose en soi », par le moyen de la « fonction objective transcendantale » de la conscience.

2° Ces deux conditions se réalisent simultanément, et l'une par l'autre. Dans la *Déduction transcendantale des catégories,* (voir Cahier III, p. 110 et suiv.), Kant montre que les phénomènes doivent être rapportés à l'unité de la conscience (à l'unité pure aperceptive), non pas précisément pour être « représentés », mais pour être « pensés », c'est-à-dire, pour être représentés comme « objets », pour être introduits sous le type métacatégorial de l'« objet trans-

cendantal ». La fonction aperceptive offre donc à la fois deux aspects: elle est une fonction formelle d'unité, d'assimilation supérieure des données au sujet conscient; elle est aussi une fonction absolue d'objectivation.

Comment comprendre ce second aspect de la fonction aperceptive, et quel lien logique peut-il avoir avec le premier aspect?

Le moyen terme est, aux yeux de Kant, la *relativité* du phénomène sensible, confrontée avec l'*unité pure* (universelle et illimitée) qui définit la condition formelle supérieure de la conscience, son exigence objective-adéquate (« objet transcendantal »). Si rien ne peut être « pensé » (c'est-à-dire objectivement affirmé) sinon rapporté à cette unité pure, le phénomène, relatif et limité, ne devient donc « pensable », qu'introduit sous une forme unifiante qui le déborde de toutes parts: cela revient à dire que le phénomène, parce que relatif et limité, sera pensé comme une unité imparfaite, nécessairement solidaire d'un complément. Si cet élément complémentaire était, à son tour, relatif, la même nécessité logique de penser, concurremment avec lui, un « surplus », s'imposerait de nouveau. Car la nécessité d'un complément d'unité ne découle pas de ce que les phénomènes soient tels ou tels, mais de leur relativité foncière. Donc, subsumer le phénomène sous l'unité de la conscience, ou le « penser », c'est penser, du même coup, quelque chose qui ne peut être relatif: un *absolu* indéterminé, *limitant* le phénomène comme tel, une « chose en soi ».

3° S'il en est ainsi, l'objectivation, pour Kant, repose, en dernière analyse, sur l'exigence absolue d'unité de la raison, et conséquemment sur la conscience que nous prenons du phénomène sensible comme relatif, c'est-à-dire comme limité par la « chose en soi ».

L'idée kantienne d'un absolu *objectif* de la raison spéculative se borne à cet absolu extrinsèquement limitant; il ne cherche pas à en analyser davantage les conditions de possibilité. L'absolu, limite du phénomène, sera donc inconnaissable en soi. Conçu seulement comme le revers immédiat de la représentation sensible, il n'aura d'empire reconnu que sur les confins mêmes de l'expérience. Il s'accommode, d'ailleurs, « problématiquement », de toutes les métaphysiques possibles, théistes ou monistes, sauf, bien entendu, celles qui érigeraient le relatif en absolu, le sensible en noumène.

Ne disons donc pas — ce serait excessif — que la philosophie kantienne (dans sa forme historique) exclut de la « constitution » de l'objet pensé *tout* rapport à un absolu; elle n'en exclut que le

rapport à un absolu déterminé, à un noumène positif. Elle admet, et même elle exige, l'ordre métaphysique *en général;* mais elle ne conduit pas à une métaphysique *définie.*

Pourquoi cet arrêt à mi-chemin de la métaphysique?

Parce que Kant, acceptant (par héritage wolfien?) l'exigence objective précatégoriale, ou métacatégoriale, d'absolu de notre entendement (exigence révélée, quant à sa forme, dans l'illimitation totale de l'unité pure aperceptive), se contente de faire jouer en bloc cette clause d'absolu, à l'égard de tout contenu quelconque de la sensibilité; il néglige de rechercher plus profondément les conditions sous lesquelles le contenu sensible, phénoménal, trahit, à notre conscience, sa foncière relativité et connote ainsi des « choses en soi ».

Certes, il nous dit, sinon littéralement, du moins équivalemment, que le phénomène, par lui seul, ne sature pas l'exigence logique la plus radicale de la raison: ni comme forme, puisqu'il n'égale pas l'unité pure; ni comme position d'existence, puisque le relatif n'est pas susceptible en soi d'affirmation pure et simple; d'où il suit que la raison *doit* saisir le phénomène comme limité par du non-phénomène. La remarque est juste; il convient seulement d'en extraire tout le sens caché. Nous ajouterons donc une simple observation, déjà faite précédemment, et de nature, semble-t-il, à renverser la dernière mais haute barrière qui sépare ici le terrain critique du terrain métaphysique.

Pour connaître une limite comme limite, disions-nous, il faut de toute nécessité, ou bien connaître objectivement les deux régions limitrophes, ou bien reconnaître la limite par un seul côté, dans une tendance à la franchir, dans l'exigence positive ou l'appétit d'un au delà. Appliquons ceci au phénomène.

La première manière, la connaissance immédiate de l'en deçà subjectif et de l'au delà nouménal du phénomène, est condamnée par Kant lui-même, puisqu'elle supposerait une intuition directe, ou une idée innée, d'objets métaphysiques.

Il reste que la limite soit connue dynamiquement, c'est-à-dire dans la poussée même d'un acte qui tende à la dépasser pour envahir une puissance ultérieure. La « chose en soi » — limite absolue des phénomènes comme phénomènes — ne pourrait donc se trahir à la conscience du sujet hors la tendance qui le porte, à travers les étapes « phénoménales », vers une Fin transphénoménale, absolue.

Telle est, en nous, qui ne sommes pas des « intuitifs purs », l'uni-

que signification possible de l'Acte transcendantal objectivant.

On voit aisément que cette conception dynamique de l'objectivation, une fois développée et mise au clair par un raisonnement rigoureusement analytique, nous ferait entrer, ou rentrer, de plain-pied dans la métaphysique, et peut-être même dans la métaphysique la plus traditionnelle. Car reconnaître une finalité absolue au cœur de l'objet immanent, en tant qu'objet, ce n'est plus seulement, comme faisait Kant, décréter, à l'occasion du phénomène, l'existence d'une « chose en soi » indéterminée: c'est rejoindre, dans et par les phénomènes, un ordre vraiment correspondant de réalités métaphysiques: les « fins », en effet, sont *en soi* et, de plus, sont *déterminées quant à leur contenu;* d'un mot, ce sont des « noumènes ».

Les lecteurs de ce Cahier peuvent apprécier la portée exacte de notre assertion, dont il est, pour ainsi dire, le commentaire. (Sur le sujet spécial de cette *Remarque,* voir aussi, plus haut, Livre II, Sect. III, chap. 6, § 2).

7e PROPOSITION:

L'assimilation intellectuelle des données, inséparablement accompagnée de leur introduction dans l'ordre absolu de la finalité, n'est autre chose que l'affirmation, « acte transcendantal » ou « forme objective » du jugement. L'affirmation a donc une valeur métaphysique.

L'analyse psychologique de l'affirmation, telle que nous l'avons faite plus haut, d'après S. Thomas (Livre II, Sect. II, chap. 5), montrait que la définition de cette fonction objective doit s'achever par des caractères de finalité. Or, ces caractères, *induits* de l'expérience psychologique, coïncident exactement avec les caractères que, par ailleurs, la *déduction* révèle indispensables pour la constitution de l'objet comme tel dans la conscience.

Nous pouvons donc dire qu'en effectuant la déduction transcendantale de la finalité objective, comme condition intrinsèque de possibilité de tout objet d'entendement, nous avons effectué la *déduction transcendantale de l'affirmation.* On peut, d'ailleurs, si l'on veut, éviter ici le mot d'*affirmation;* car on a constaté directement, et c'est là pour nous l'essentiel, que l'introduction d'un donné extrinsèque sous la finalité absolue du sujet rationnel, si elle réalise les conditions nécessaires et suffisantes de l'*aperception objective* (en un sens précisif et phénoménal), réalise par cela même les

conditions nécessaires et suffisantes d'une *aperception métaphysique.*

8ᵉ PROPOSITION:

Si la relation des données à la Fin dernière de l'intelligence est une condition à priori intrinsèquement « constitutive » de tout objet de notre pensée, la connaissance analogique de l'Etre absolu, comme terme supérieur et ineffable de cette relation, entre « implicitement » dans notre conscience immédiate de tout objet en tant qu'objet. Or l'appartenance nécessaire à l'objet nécessaire de la pensée est la suprême garantie spéculative qu'exigent les philosophies critiques. Aussi conclurons-nous que, selon les principes de ces philosophies, l'affirmation de l'Etre transcendant, comme Fin dernière (et corrélativement comme Cause première), non moins que le caractère d'absolu ontologique qui rejaillit de là sur les données contingentes elles-mêmes, ne relèvent pas seulement d'une nécessité « objective-pratique » (voir ci-dessus, § 2, p. 403), mais avant tout d'une nécessité « objective-théorique » de la raison.

Cette proposition, qui oppose au dogmatisme moral et au pragmatisme, un finalisme intellectualiste, forme un simple corollaire des précédentes. Nous en avons exposé par avance la portée dans les remarques annexées à la proposition unique du § 2.

COROLLAIRE. Dans tout objet de pensée, quel qu'il soit, nous affirmons implicitement l'*Etre absolu* et explicitement l'*être contingent*. En dehors de cette double affirmation simultanée, il n'y a pas, pour nous, de pensée objective possible.

SCOLIE. — Sur l'équivalent métaphysique de l'Acte transcendantal de la conscience.

S'il est démontré que la motion de l'Etre absolu, comme Fin dernière, commande en nous toute assimilation intellectuelle des données d'expérience, on entrevoit une interprétation métaphysique possible de cette condition suprême, logique et fonctionnelle, des aperceptions objectives, qui, dans les philosophies idéalistes issues du Kantisme, reçoit les noms de « conscience transcendantale », d' « acte synthétique de la conscience transcendantale », d' « acte transcendantal du jugement », ou d'« acte transcendantal » tout court, etc. Ces expressions diverses désignent le Sujet transcendan-

tal primitif, le *Moi transcendantal,* envisagé comme principe nécessaire de la conscience objective.

Dans le Monisme idéaliste post-kantien (voir Cahier IV), le Moi transcendantal se confond, subjectivement et objectivement, avec le principe absolu postulé par la raison à l'origine de toutes choses, — soit que ce Moi se pose absolument comme pur Devoir-être, tendant à la conscience de soi (Fichte); soit qu'il se pose absolument comme l'Identité fondamentale des deux « devenir » opposés de la Nature et de l'Esprit (Schelling); soit enfin qu'il se pose comme Idée absolue s'édifiant perpétuellement elle-même, de la racine au faîte, par synthèses logiques toujours achevées et toujours commençantes (Hegel).

Sous des différences importantes, on discerne un trait commun de ces grands systèmes d'idéalisme: nous voulons dire l'impossibilité logique où s'y trouve réduit le Principe absolu — Moi transcendantal — d'atteindre à la conscience (et donc de se poser comme un Moi) sans créer en soi un contenu divers, qu'il s'oppose comme *objet* et qu'il récupère, pour ainsi dire comme *conscience d'objet.*

Le triple moment spéculatif — Position, Opposition, Synthèse — de notre Moi imparfait est reporté, tel quel, jusque dans l'Absolu divin, comme une nécessité rationnelle primordiale. Et il le fallait bien, dès lors que l'Absolu devait s'identifier avec un *Moi transcendantal;* car le « transcendantal » (1) est, par définition, essentiellement *ordonné à l'Objet:* il est la *lumière* intellectuelle — lumière vaine si elle n'a rien à éclairer, lumière équivalente aux ténèbres, si elle ne rencontre aucun écran où se réfléchir; ou encore, le transcendantal est l'*à priori* de la raison — à priori superflu, et même inconcevable, sans un contenu qu'il puisse investir. Entre les notions de Sujet transcendantal et d'Objet conscient, la relation se noue, réciproque et nécessaire. L'Absolu transcendantal devait donc, par nécessité à la fois logique et morale, poser un Objet.

Le côté spécieux de cette erreur panthéistique, c'est que le Moi transcendantal, c'est-à-dire l'à priori de nos connaissances objectives, possède incontestablement certaines propriétés d'un absolu, et que, lui juxtaposer, comme fait Kant, un second absolu indé-

(1) Nous employons ici cette expression au sens adopté par Kant dans la *Critique de la raison pure:* le transcendantal y désigne exclusivement les conditions à priori de possibilité de l'objet en tant qu'objet *connu.* Durant la période précritique, la notion kantienne du *transcendantal* ne fut pas toujours nettement distinguée de la notion du *transcendant.* (Voir Cahier III, Livre II, chap. 3, pp. 81-83).

pendant, celui de la Chose en soi, pourrait bien n'offrir aucun sens acceptable. Et d'ailleurs, une philosophie critique peut-elle se dire au bout de sa tâche, avant d'avoir réduit le dualisme de l'Intelligence et de l'Etre?

Nous avons déjà noté que la position de Kant sur ce point n'est guère défendable, ou du moins ne deviendrait défendable qu'en faisant évoluer sa Critique. La thèse des panthéistes idéalistes est juste, dans la mesure où, plaçant l'Esprit, unique Absolu, à l'origine des choses, elle refuse d'opposer foncièrement Réel et Pensée. Mais ces philosophes vont plus loin: ils érigent en Principe absolument premier, non pas l'Esprit dans son actualité parfaite, mais l'Esprit ou le Moi défini par la fonction *transcendantale* suprême. A quel titre? Ils s'appuient, au fond, sur le préjugé suivant: qu'un Moi transcendantal, absolu et infini comme *fonction objective* (comme détermination d'objets possibles), doive être pareillement absolu et infini comme *Sujet en soi* (comme position de soi); ils n'estiment pas qu'un Moi transcendantal, *objectivement* absolu et infini, puisse être *subjectivement* contingent et fini.

Or ce présupposé n'est aucunement nécessaire: pourquoi une intelligence finie ne serait-elle pas objectivement infinie, nous entendons: infinie comme capacité d'objets? A vrai dire, cet assemblage de fini et d'infini serait contradictoire pour toute hypothèse, sauf une — que Kant ne semble pas avoir sérieusement envisagée, encore qu'il en approche dans la *Critique du Jugement*. C'est que la conciliation de fini et d'infini s'opère par la finalité naturelle, par la tendance radicale de la puissance intellective. Une tendance, en effet, toujours contingente comme existence, et finie comme essence subjective (« tamquam res quaedam »), peut, d'autre part, être infinie dans sa capacité objective, et absolue dans la nécessité qu'elle impose au devenir qu'elle oriente. La capacité et la nécessité objectives d'une tendance se mesurent uniquement à l'ampleur et à la nécessité de la Fin dernière de celle-ci, tandis que l'existence même, et l'essence subjective de la tendance dépendent de conditions fatalement limitatrices et contingentes, dont la première — on le démontre — est la réception d'une *motion naturelle* proportionnée à la Fin dernière.

Par conséquent, si l'Acte transcendantal de juger est bien, à le considérer comme fonction objective, l'exigence finale et la présupposition logique de l'Absolu, et si cette exigence ou cette présupposition constituent réellement le commencement absolu dans l'ordre de priorité rationnelle de nos connaissances objectives, il ne s'ensuit pas — bien au contraire — que le même Acte transcendantal, con-

sidéré comme « position de soi » ou comme Sujet, s'identifie purement et simplement avec l'Absolu.

Pourtant, cette identification, effectuée à tort dans les systèmes panthéistes, ne fait qu'exagérer et déformer une vérité, dont Kant, opposant trop radicalement finalité et spéculation, ne sut pas tirer parti dans sa Critique de la raison théorique: nous voulons dire qu'un Moi transcendantal, contingent et limité comme sujet, ne peut constituer *par soi seul* le principe adéquat d'une nécessité objective absolue, et qu'ainsi l'absolu de la fonction objective exige, en stricte raison, des caractères absolus tout pareils, sinon dans le Sujet même qui exerce cette fonction, du moins du côté du Sujet, dans la ligne du Sujet.

A cette exigence rationnelle d'un véritable absolu *subjectif*, comme condition de l'absolu objectif, il n'y a que deux réponses possibles: celle du panthéisme idéaliste, avec ses antinomies et ses impuissances, dissimulées sous une prodigieuse virtuosité dialectique; et celle de l'intellectualisme finaliste, que nous avons exposée plus haut. Dans cet intellectualisme, l'Esprit absolu est le commencement et la fin de tout, mais *par transcendance*; quant au Sujet transcendantal, en relation réciproque nécessaire avec l'objet, il n'est pas, lui, un absolu, mais seulement une *fonction d'absolu*; et comme tel, il ne peut être autre chose que la Motion même, dynamique et formelle, de l'Esprit absolu au centre de l'intelligence finie. L'« acte transcendantal » dérive d'un Acte transcendant, sa source première.

Nous croyons inutile d'insister davantage sur cette comparaison de notions et de points de vue. Car, pour le fond, nous ne pourrions que répéter, en termes à peine différents, les thèses thomistes déjà esquissées dans la Section III de ce volume (en particulier dans le chapitre 4); et d'autre part nous ne pouvons songer à reprendre l'analyse critique de l'Idéalisme transcendantal, déjà faite dans notre Cahier IV.

9e Proposition:

Une Critique de la connaissance ne peut conduire au delà des conclusions formulées dans la proposition 8. Une fois établi — comme on l'a fait plus haut — que l'attitude d'abstention ou de négation devant la réalité ontologique des objets pensés supprimerait la possibilité même de la pensée objective, tout problème critique ultérieur devient non seulement fictif, mais impensable, contradictoire.

Nous avons traité ce thème (des limites nécessaires de toute Critique) à la fin du Livre II. Les remarques faites alors s'appliquent parfaitement ici.

En effet, toute tentative d'hypercritique se détruit elle-même. Elle supposerait que les « énonciations » dont l'*affirmation* s'impose à l'esprit sous la menace immédiate de la contradiction logique, pussent encore, absolument parlant, être *fausses*, parce qu'elles ne tiendraient leur nécessité que de la constitution naturelle, subjective et peut-être fallacieuse, de notre entendement. Nos évidences les plus rigoureusement définies ne seraient pas certainement à l'abri de l'illusion: leur nécessité *in subjecto cognoscente* reposerait bien, sans doute, sur la règle analytique, mais non pas leur nécessité absolue *in objecto*.

Au fond, cette subtilité réédite la Sophistique et pose un pseudo-problème. Elle peut se formuler tout juste dans la mesure où les « mots » se laissent indifféremment juxtaposer; logiquement, elle se nie elle-même. Aucun sujet ne saurait, sans se contredire, concevoir comme logiquement possible une hypothèse qui contiendrait la négation de l'acte même par lequel il la conçoit, — ou, plus exactement encore: qui serait *la négation de la loi même selon laquelle elle est objectivement conçue.*

Si quelque esprit fantaisiste ne reculait point devant cette contradiction entre l'implicite et l'explicite de sa pensée, il cesserait d'être justiciable de la Critique. Celle-ci, en effet, suppose — et ne peut pas ne pas supposer, outre l'objet, au moins comme objet phénoménal, le principe analytique comme norme absolue de la pensée. La méthode critique deviendrait un non-sens dans l'éventualité où une application subjective correcte de la règle analytique pût *être pensée* objectivement comme erronée, ou vice-versa. Admettre cette éventualité revient à admettre la coexistence également légitime du *oui* et du *non* dans la pensée, c'est-à-dire à professer le scepticisme absolu, dont Aristote disait justement qu'on ne le réfute pas, mais qu'on le laisse se réfuter lui-même.

A la racine de l'objection, moins spécieuse qu'illusoire, dont nous nous occupons, se dissimule une conception fausse de la nature et des possibilités de notre connaissance humaine.

Pourquoi, en effet, refuse-t-on de se déclarer satisfait de l'évidence objective, définie comme nous l'avons fait ci-dessus? Parce qu'on rêve d'atteindre, au lieu de l'évidence irréfragable, objective mais indirecte, de l'*affirmation,* l'évidence objective directe de l'*intuition ontologique*: on voudrait voir clairement, non seulement *que*

les deux termes d'un jugement doivent être unis dans l'identité d'un même *suppositum,* mais *pourquoi et comment,* en soi, cette identité est nécessaire; on s'imagine donc ne pouvoir connaître rationnellement les choses que par le moyen de leurs *essences directement pénétrées*; on transforme le *désir naturel* d'une intuition saturante en une *exigence logique,* que l'on veut imposer à toute certitude objective. Si cette prétention chimérique de connaître à la façon des « intuitifs purs » pouvait être réalisée, toute Critique de la connaissance deviendrait heureusement superflue. Une hypercritique, s'aiguisant jusqu'au relativisme absolu, rejoint donc, d'assez curieuse manière, le pire dogmatisme métaphysique: elle pose arbitrairement en exigence méthodologique non satisfaite, ce que l'ontologisme posait, non moins arbitrairement, comme mode nécessaire de notre entendement. Le relativisme absolu n'est guère qu'un rationalisme déçu et retourné.

COROLLAIRE.

A ce point terminal du raisonnement critique, l'« évidence » immédiate, accompagnant la possession du vrai dans les jugements directs, acquiert, devant la réflexion, une définition critériologique précise et maniable, qui la rattache à la nécessité théorique la plus fondamentale, celle du *premier principe.* L'évidence *objective* d'ordre rationnel, celle qui nous livre, non un pur fait contingent, mais, dans le fait contingent même, une nécessité ontologique, soit absolue, soit hypothétique, appartient *aux jugements dont la contradictoire envelopperait la négation de la règle analytique de la pensée,* étant entendu que cette incohérence logique peut exister entre les termes mêmes, ou bien seulement entre l'implicite et l'explicite, de la proposition sacrifiée. Dans ce dernier cas, la réflexion permet de ramener au même plan l'implicite et l'explicite, et d'en faire éclater ainsi l'incompatibilité absolue.

SCOLIE. — Sur le « premier principe ».

Le « premier principe », le principe d'identité — et subsidiairement le principe de contradiction, sa formule négative — doivent apparaître maintenant comme l'axe stable autour duquel évolue toute Critique, tant métaphysique que transcendantale: en effet, c'est par l'application même du premier principe qu'un reflet d'ab-

solu se glisse dans nos contenus bruts de conscience et les élève à la dignité de connaissances objectives. Mais a-t-on suffisamment remarqué à quelle condition le premier principe peut jouer ce rôle essentiel? Qu'on nous permette, puisque nous tenons en main tous les éléments indispensables d'appréciation, de revenir une dernière fois sur ce problème.

Si le principe d'identité occupe la situation privilégiée que nous lui avons reconnue, n'en cherchons pas d'autre raison que celle-ci: fondement premier des jugements analytiques, il est en même temps la synthèse à priori par excellence, la synthèse qui commande toutes les autres parce qu'elle se confond avec la vie même de l'intelligence, faculté de l'être (1). Expliquons-nous.

D'abord, il semble évident qu'un principe d'identité étroitement tautologique dans sa forme, c'est-à-dire n'énonçant rien de nouveau en prédicat, et signifiant seulement la réduplication équivalente du « même » (« ce qui est = ce qui est »), prendrait tout au plus la valeur d'une règle d'utilisation ou d'une norme de repérage d'éléments donnés: il n'ajouterait rien à la connaissance, préalablement acquise, de ces éléments. Tel fut, à peu près, le point de vue de Hume.

Mais nous ne pouvons en rester là. Dès que nous affectons le premier principe du mode de la nécessité — (« ce qui est, est nécessairement ce qui est ») — le prédicat y déborde franchement le sujet. Le sujet, en effet, n'exprime « ce qui est » qu'à la manière d'une donnée brute, d'un fait dont rien ne dit encore qu'il soit contingent ou nécessaire; le prédicat, par sa cohérence avec la copule, affirme, dans ce fait, quelque chose qui dépasse le fait brut: une nécessité; de ce chef déjà, le jugement est extensif, synthétique.

Considérons de plus près la structure logique du prédicat. Abstraction faite de sa nécessité, est-il, en lui-même, un simple *duplicatum* du sujet? Dans la formule authentique du principe d'identité: « quod est, est », on voit aisément que non. Bien plus, les expressions apparemment tautologiques de ce principe imposent la même constatation. Lorsque l'on dit: « ens est ens », ou: « ce qui est, est ce qui est », le sens explicité de ces propositions ne peut être que le suivant: « ens est id quod habet *rationem* (*formam*) entis », ou: « ce qui est, est ce qui a la *qualité* (ou la *forme*) exprimée dans les mots: ce qui est »: tous jugements qui traduisent,

---

(1) Déjà nous avions insinué ceci dans le Cahier III, p. 140, note 1.

moyennant la copule affirmative, l'unité nécessaire d'un *suppositum* hypothétique — l'être comme donnée brute — et d'une forme — l'être comme « raison intelligible » — ; exactement comme si l'on disait: « Dès que quelque chose est donné *ad modum suppositi* (c'est-à-dire comme existant, ou rattaché à une existence; donc dans la ligne de l'*esse*), dans la même mesure et sous le même rapport ce quelque chose est donné comme nécessairement défini par une *forme* (c'est-à-dire comme un mode d'être; donc dans la ligne de l'*essence*). Le principe d'identité exprime donc, dans les termes les plus généraux possibles, la synthèse nécessaire du *quod* et du *quo*, de l'existence et de l'essence; il signifie, au fond, que tout être, en tant qu'être est un « intelligible ».

Il faut, d'ailleurs, répéter ici une remarque que nous avons faite en traitant du jugement. Comme nos concepts ne représentent directement que des quiddités matérielles, le sujet et le prédicat du principe d'identité mettent en œuvre une notion d'*être* alourdie d'une relation à des *supposita* matériels: le premier principe même ne se révèle donc à notre intelligence que dans une *synthèse concrétive,* et à ce titre exige une détermination de *temps*. Tout *suppositum* matériel n'est-il pas essentiellement soumis à la mutabilité selon le temps? ce qui est vrai de ce *suppositum* au moment présent, peut, absolument parlant, ne l'être plus au moment suivant. La connotation du temps, soulignée dans la formule ordinaire du principe de contradiction (« ce qui est, ne peut pas, en même temps et sous le même rapport, ne pas être »), est donc appelée par le « mode propre de représentation » de nos concepts: dans le domaine d'application immédiate de ceux-ci, elle est, non seulement légitime, mais nécessaire; elle devient superflue dès que les objets signifiés par nos concepts échappent, en eux-mêmes, à toute diversité selon le temps, c'est-à-dire demeurent dans une sorte de présent permanent. Si l'on préfère énoncer le principe de contradiction sans mention formelle de la simultanéité (p. ex. « ce qui est, ne peut pas, sous le même rapport, ne pas être »), il faut sousentendre que la diversité temporelle, là où elle existerait, équivaudrait logiquement à une diversité de rapports.

Mais laissons cette dualité concrétive que le principe d'identité emprunte à l'imperfection matérielle de nos concepts; même selon sa signification purement rationnelle, il présente, nous le montrions plus haut, une structure logique nettement synthétique, puisqu'il affirme l'unité nécessaire de tout être avec son essence intelligible. Mais comment alors revêt-il une nécessité absolue? Car aucune synthèse n'est nécessaire par soi: la diversité, comme diver-

sité, ne pouvant être principe de sa propre unification, la nécessité d'une synthèse doit avoir sa source dans la nécessité même d'une unité où s'efface la diversité des termes synthétiques. Or, avec le principe d'identité, nous possédons déjà le type d'unité synthétique le plus général possible: *position* comme « esse » et *détermination* comme « essence », ou encore: être comme *Réalité* et être comme *Idée*. Cette unité reste dualité et ne se justifie donc point par elle-même. Quelle unité supérieure — imposant implicitement sa nécessité toute primitive — pourrait logiquement fonder une synthèse si universelle? Il n'en demeure qu'une seule: l'unité parfaite, où *Esse* et Essence se confondraient, où Réel et Pensée s'identifieraient totalement; bref, l'unité de l'Acte pur d'être.

Or, cette unité souveraine n'est plus exprimable en concepts ni par jugements, puisque concepts et jugements présentent toujours, au moins, la dualité synthétique du principe d'identité lui-même. Et ainsi, l'unité qui fonde la nécessité logique de ce dernier se trouve forcément rejetée en dehors de notre pensée, dans un Absolu subsistant. Cette conséquence inéluctable place l'épistémologie devant un dilemme décisif, le seul, à vrai dire, qui se pose logiquement: ou bien nous acceptons l'évidence primitive du premier principe — et nous posons implicitement le Réel absolu, qui est aussi la Pensée absolue; ou bien nous refusons l'évidence primitive du premier principe — et alors, avec les Sophistes anciens, nous essayons vainement, au moyen de la pensée, de nier la pensée elle-même,.. mais, en revanche, notre négativisme impuissant est irréfutable.

L'évidence du premier principe est donc vraiment la lumière de notre intelligence, mais seulement par communication naturelle de l'Unité absolue et transcendante. Celle-ci s'imprime dans notre intellect comme une exigence, inexorablement impérieuse et complètement inconditionnelle, d'unité, exigence qui commande nos « synthèses » primordiales et nous en fait rapporter tous les contenus éventuels à la Réalité absolue. Ce que les Modernes appellent l' « acte transcendantal du jugement » désigne-t-il réellement autre chose, dans notre intelligence en exercice, que cette emprise naturelle de l'Absolu, considérée par eux abstractivement, sous son aspect purement fonctionnel? nous ne le croyons pas.

Au demeurant, le problème épistémologique soulevé par le premier principe ne se pose pas *d'abord* dans les termes abstraits où nous venons de le considérer. Le premier principe nous est donné dans son application à une matière. Nous ne percevons les

nécessités objectives de notre pensée que répercutées sur les objets mêmes de notre connaissance directe. « Cela est » précède, dans notre conscience distincte, « ce qui est, est ». Ce serait une dangereuse fiction que d'imaginer le premier principe comme une entité logique se suffisant à elle-même, et pouvant servir, isolément, de point de départ à la construction épistémologique. On reconnaît, en ceci, l'erreur de quelques philosophes augustiniens, qui prétendirent démontrer, par les seules « vérités nécessaires », indépendamment de tout appui logique des objets, l'existence de Dieu. L'erreur consistait moins, du reste, dans le raisonnement effectué à partir des « vérités nécessaires », que dans l'illusion de croire celles-ci objectivement présentes à l'esprit par elles-mêmes et non par la médiation *logique* des objets d'expérience.

Les étapes dialectiques qui nous conduisent à l'Etre absolu par la voie du premier principe, entendu en son sens métaphysique intégral, sont donc les suivantes: 1° Possibilité objective du premier principe, reconnue dans son application nécessaire à l'objet physique (qui, nous l'avons démontré d'après Aristote et S. Thomas, (1) serait du pur contingent et s'évanouirait comme objet, s'il n'était soumis à la nécessité du premier principe). 2° Affirmation de l'Absolu, Acte pur, comme source nécessaire de cette possibilité objective. La seconde étape est bien réellement à priori; mais elle resterait hypothétique, problématique, faute de la première. (2).

Nous croyons superflu d'insister sur la rencontre inévitable, dans toute connaissance intellectuelle d'objet, d'une double condition relative à la Réalité: une condition *empirique* (intuitive sensible), et une condition *transcendantale* (rapport implicite de toute synthèse objective à la Réalité absolue); car nous avons traité le sujet, sous ses aspects principaux, dans tout le cours de ce volume. Rappelons seulement que l'alliance de ces deux conditions opposées — l'une passive et l'autre active — dans l'unité de la connaissance, n'est possible que moyennant la finalité dynamique d'une intelligence tendant à sa perfection dernière par des assimilations successives. L' « acte transcendantal du jugement », dont nous parlions plus haut, s'il est vraiment, dans notre intelligence,

---

(1) Voir, dans ce Cahier V, le Livre II (Sect. I, chap. unique, § 2).

(2) Cette remarque permettrait de mettre au point l'objection principale de Kant contre la validité de « l'argument cosmologique ». Voir Cahier III, pp. 197 sqq.

la motion transcendante de l'Acte pur, Unité absolue de l'Etre, doit créer en nous une orientation active vers l'unité absolue comme vers une fin à acquérir: car la fin est corrélative au principe. Et ce sera donc comme orientation objective à une fin illimitée, sous le type formel de l'unité pure, que la motion transcendante atteindra d'abord notre conscience.

Si nous ne craignions de dépasser trop l'objet précis de cet ouvrage, nous montrerions que cette interprétation traditionnelle — logique et métaphysique à la fois — du principe d'identité, nous livre, *ex aequo,* en vertu de la même nécessité primitive, toute la gamme des « premiers principes »: principe de contradiction; principe du tiers exclu; principe de raison d'être, ou d' « intelligibilité » (auquel on rattacherait aisément le principe transcendant de causalité); principes transcendantaux de l'un, du vrai, du bien; enfin principes de l'acte et de la puissance. Mais le développement de ce thème couvrirait tout le champ de la Métaphysique générale.

Qu'on nous permette, pour terminer ce Livre III, de marquer encore une fois, brièvement, le rapport qui relie, selon nous, la nécessité transcendantale, qui est celle même du « premier principe », et la réalité objective.

Pour la connaissance directe, la question ne se pose pas. La fonction transcendantale, qui s'y « exerce », n'est pas autre chose que la « relativité immédiate à l'objet, ou à l'être », qui constitue la caractéristique même de l'intelligence comme faculté intentionnelle. La mise en acte de cette « relativité intentionnelle » procure l'évidence objective la plus complète, aussi longtemps du moins que la réflexion ne vient pas troubler la quiétude des assentiments primitifs.

La Critique — œuvre de la réflexion — ne s'abandonne plus à l'évidence directe de l'objet, à l'attirance exclusive du *id quod* de la connaissance. Considérant à la fois le sujet et l'objet, le *id quo* et le *id quod cognoscitur,* et cela dans les limites de l'*intelligible en acte,* immanent au sujet, elle prend à tâche de définir les conditions universelles qui règlent l'unité et l'opposition de ce *id quo* et de ce *id quod,* de manière à discerner, en vertu de nécessités strictement rationnelles, ce qui, dans l'intelligible immanent, doit appartenir au sujet et ce qui doit y appartenir à l'objet. La Critique est pour ainsi dire, un effort pour se placer au-dessus de l'évidence objective directe, afin, non pas simplement de l'enregistrer comme état d'évidence, mais d'en saisir le principe et d'en dégager les lois.

Où conduit ce procédé? Il peut conduire:

1. A faire reconnaître la nécessité d'une *condition transcendantale* d'unité, pour rendre « intelligible » le contenu objectif de la conscience. La Kantisme en reste là.

2. A faire reconnaître la nécessité d'une *condition transcendantale* d'unité, certes, mais d'une condition transcendantale exigeant, sous peine de contradiction, la réalité ontologique des objets, et fondée elle-même sur un *Acte transcendant,* principe premier des intelligences et des objets tout ensemble: des intelligences comme « actes intelligibles des objets », disent les Scolastiques, et des objets comme matière proportionnée des intelligences, comme « intelligibles en puissance ». Jusque là conduit l'analyse des conditions de possibilité d'une « unité transcendantale »: nous avons essayé de le montrer. Nous justifions ainsi — et nous délimitons — par les exigences logiques de l'objet immanent, ou de l'« intelligible en acte », l'évidence immédiate même que le concours de l'objet ontologique prêtait à la connaissance directe.

La méthode transcendantale kantienne doit donc, selon nous, être complétée, non seulement pour rejoindre l'objet ontologique, cela va de soi, mais même pour expliquer rationnellement l'objet immanent. Dans celui-ci elle relève certaines conditions logiques assurément nécessaires, peut-être même prochainement suffisantes, mais non *toutes* les conditions logiques *absolument* suffisantes. Aussi croyons-nous pouvoir affirmer que la méthode transcendantale, si l'on veut en développer complètement les virtualités et la fonder pleinement en raison, doit s'achever en une méthode métaphysique.

N'est-ce point cette valeur, implicitement métaphysique, de la méthode transcendantale portée à l'extrême de ses possibilités, qui rend si malaisée — et si flottante chez les auteurs — la réponse à cette question historique, en apparence bien modeste: les philosophies de Fichte, Schelling ou Hegel sont-elles des systèmes d'*Idéalisme transcendantal* ou des *Métaphysiques* proprement dites? Selon nous, elles méritent ces deux qualifications à la fois, non point en vertu de quelque mode contingent d'expression, mais en raison même de leur méthode essentielle. (Voir Cahier IV).

REMARQUE. — L'esquisse, qu'on vient de lire, d'une Critique transcendantale — et même notre exposé, plus ample, d'une Critique

métaphysique — ne constituent pas, loin de là, une épistémologie complète, mais seulement une justification, devant la raison réfléchie, de la valeur objective de nos affirmations ontologiques, en général. Il est vrai qu'en traitant ce problème fondamental, nous traçons déjà, par la force des choses, le cadre où devront se ranger les problèmes ultérieurs inévitables: système critique et métaphysique des catégories; nature et nécessité de la connaissance inductive; méthode et valeur de la science positive. Nous ne pouvons étudier en elles-mêmes ces questions intéressantes et importantes, qui dépassent notre but immédiat: nous voulions tenter — qu'on nous pardonne de le rappeler encore — non d'écrire une Epistémologie générale et spéciale, mais simplement de conduire jusqu'au *seuil de la métaphysique* le lecteur qui aurait la patience de nous suivre.

CONCLUSIONS GÉNÉRALES DU CAHIER V.

I. *La réfutation du Kantisme.*

La comparaison esquissée dans ce volume entre les principes d'une épistémologie thomiste et les principes fondamentaux de la Critique moderne, codifiés par Kant, revêt, dans notre intention, moins une signification polémique qu'une signification doctrinale. Aussi attachons-nous plus de prix à l'*exposé* raisonné, et traditionnel, qui remplit le Livre II, qu'à l'essai de démonstration transcendantale tenté dans le Livre III. Il est vrai que notre analyse même du système thomiste de la connaissance était inspirée par la préoccupation, que nous estimons légitime, voire opportune, de souligner, plus fortement qu'on ne le fait d'ordinaire, les parties qui le rendent tout ensemble réfractaire aux influences dissolvantes de la Critique et facilement adaptable aux exigences raisonnables de celle-ci. Dans la mesure où nous aurions solidement enchaîné les thèses doctrinales du Livre II, nous pourrions nous flatter d'avoir institué par avance une réfutation — et point la plus mauvaise — de l'Idéalisme kantien: nous entendons une réfutation qui s'applique à combler les lacunes qu'elle signale.

Envisageons un instant sous cet angle sereinement polémique le contenu du présent volume.

La réfutation de l'erreur kantienne doit viser, pour être compréhensive et vraiment efficace, les deux chefs de preuve d'où Kant déduit la nécessité de l'Idéalisme transcendantal à l'exclusion du Réalisme métaphysique.

Ce sont: 1° Les *antinomies* inhérentes à toute métaphysique définie — antinomies qui seraient levées par l'Idéalisme transcendantal. 2° Le caractère *dogmatique* de toute métaphysique définie, c'est-à-dire l'impossibilité de justifier rationnellement, par la nécessité théorique et objective de la pensée, aucune affirmation « positivement nouménale »: d'où il résulte que l'Idéalisme transcendantal serait la seule position non-dogmatique, la seule attitude critique de la raison réfléchie.

On atteindrait au vif le Kantisme par les deux démonstrations suivantes:

1° Qu'il existe, en fait, une métaphysique proprement dite, enchaînée et systématique, où les antinomies se résolvent.

2° Que l'affirmation métaphysique du noumène est garantie, en droit, par la nécessité théorique constitutive de l'objet pensé; en d'autres termes, qu'en admettant même le point de départ restreint que se donne, non sans quelque arbitraire, la Critique (1), et en appliquant la seule méthode transcendantale de raisonnement, — donc, nous y insistons, malgré des réserves méthodiques qui, peut-être, ne s'imposent pas en elles-mêmes — on devrait encore dépasser les conclusions négatives de l'Idéalisme kantien et restaurer, sous l'objet phénoménologique, l'objet métaphysique.

La première de ces deux réfutations — preuve de la métaphysique par la métaphysique même — correspond au Livre II de ce Cahier V; la seconde — amendement de la Critique par la Critique même — correspond au Livre III. Reprenons, en guise de conclusions, quelques lignes générales de l'une et de l'autre.

II. *Solution scolastique des antinomies kantiennes.*

Réhabiliter, contre Kant, le principe fondamental de toute métaphysique, la saisie *objective* d'un absolu, n'est-ce point témérité? Quelle que pût être la valeur des considérations qui nous entraînèrent à dépasser le criticisme agnostique, n'allons-nous pas, en rappelant l'absolu, rouvrir la source des antinomies?

Depuis l'antique antinomie de l'Un et du Multiple, elles furent nombreuses, dans l'histoire de la philosophie, ces oppositions en apparence inconciliables, entre des points de vue qui pouvaient, d'autre part, sembler également légitimes. Nous en rencontrerons quelques-unes encore — et non des moindres — dans la revue que nous ferons plus tard (Cahier VI) des principaux courants de la philosophie contemporaine: ce sera le moment de nous demander quelle lumière projette sur elles la doctrine traditionnelle de la Scolastique. Ici, nous nous tenons encore, délibérément, au voisinage immédiat du Kantisme historique. Voyons donc, en soulignant les principes plus que le détail, comment la contradiction des antinomies kantiennes était surmontée d'avance dans la métaphysique thomiste.

(1) Nous voulons dire l'objet phénoménologique, abstraction faite de l'affirmation absolue d'être qui, en réalité, l'accompagne toujours.

On se souvient que les antinomies de la raison spéculative dérivent toutes d'un raisonnement ambigu, qui peut s'exprimer brièvement comme suit (Voir Cahier III, Livre IV, ch. 3, § 2, pp. 176 et suiv.):

Tout conditionné exige l'existence de la totalité de ses conditions.

Or un conditionné nous est donné (objectivement dans l'expérience).

Donc la totalité de ses conditions nous est donnée avec lui.

Ce raisonnement, fait observer Kant lui-même, serait absolument correct, si « condition » et « conditionné » y étaient considérés également dans l'ordre des noumènes. On pourrait dire, d'ailleurs, en termes plus généraux, que ce syllogisme devient irréprochable dès que « condition » et « conditionné » s'y réfèrent au même plan d'être.

L'ambiguïté d'où résultent les antinomies provient, selon Kant, du fait que le « conditionné » (l'objet d'expérience) ne nous serait réellement donné *que* comme phénomène, et que nous ne savons plus très bien alors en quel sens doit s'entendre l'exigence de la *totalité* des conditions: en un sens absolu ou relatif, nouménal ou simplement phénoménal. De là, dans notre pensée, des oscillations que traduisent systématiquement les quatre grandes « antinomies cosmologiques ».

Kant fondait sa solution des antinomies (Voir Cahier III, *loc. sup. cit.*, pp. 182-188) sur le principe de l'*idéalité transcendantale* des objets phénoménaux (1), avec son corollaire, qui est un peu aussi un contrepoids: la valeur problématique (ou la possibilité négative) du noumène. Il parvenait, de la sorte, à différencier assez la portée des mots « condition » ou « conditionné », dans le raisonnement rappelé plus haut, pour écarter la confusion logique d'où naissait la contradiction. En effet, si l'on tient compte de l'idéalité transcendantale des objets de notre connaissance, on ne voit plus, dans les conditions sous lesquelles ils nous sont donnés, que des conditions purement relatives, des conditions de l' « apparaître » et non de l' « être »; et d'autre part, on s'aperçoit que l'exigence de la « totalité » ou de l' « achèvement » des conditions en général, exprime bien autre chose qu'une loi objective de l'ordre phéno-

(1) « D'où [c'est-à-dire de l'antinomie de la raison pure] il suit par conséquent que les phénomènes en général ne sont rien en dehors de nos représentations, et c'est précisément ce que nous voulions dire en parlant de leur *idéalité transcendantale.* » (*Critique de la raison pure*, 2e édit. Dialectique transcendantale, Livre II, ch. 2, 7e section. Edition Rosenkranz, p. 400).

ménal. Cette exigence représente un besoin métempirique de l'esprit, une tendance subjective vers l'inconditionné transphénoménal: elle trouve satisfaction dans l'absolu *problématique* du noumène positif, mais ne saurait légitimement nous imposer la réalité objective de ce noumène. Réception du donné et exigence totalisante se rapportent à des plans différents, sans communication dans l'objet.

Dialectiquement parlant, le principe kantien de l'idéalité transcendantale des objets d'expérience écarte ou résout les diverses antinomies. (Voir Cahier III, pp. 182 et suiv.).

Il est clair que notre solution ne peut se confondre avec celle de Kant, puisque c'est précisément le principe kantien d'idéalité que nous dûmes corriger, ou compléter, dans les pages précédentes. Les objets, pour nous, sont intrinsèquement relatifs à l'absolu: ils cessent donc d'être purement empiriques, purement phénoménaux; leur structure transcendantale dénonce l'Etre infini, dont ils constituent autant de participations finies.

Mais irons-nous, par réaction, jusqu'à l'extrême opposé du Kantisme? Prétendrons-nous que les objets « conditionnés » dont nous avons l'expérience, nous soient « donnés » extrinsèquement et immédiatement comme « noumènes », comme « intelligibles »? (1) Ce serait adopter, en principe, la position platonisante de tous les ontologismes, soit intuitifs ou mystiques, soit rationalistes. Et ce serait aussi, avouons-le, retomber sans défense sous la critique acérée et implacable de Kant; ce serait rouvrir la source des antinomies.

Reste la voie moyenne, explorée jadis par S. Thomas d'Aquin.

Kant, avons-nous dit, a partiellement raison: tous nos concepts, sans exception, présentent un aspect phénoménal et relatif, une référence transcendantale à la matière; car tous dérivent de la sensibilité, et, dans la mesure même de cette origine, demeurent tributaires de conditions qui les orientent essentiellement à l'ordre matériel et infra-intelligible de la sensibilité. Nous avons appelé cet aspect relatif et restrictif de nos connaissances intellectuelles leur « élément de représentation ». Nos concepts — quels qu'ils soient — étant abstraits du sensible, ne « représentent » directement que des « quiddités sensibles », professe le Docteur Angélique.

Mais, sous cet « élément de représentation », le soutenant pour

(1) La représentation sensible serait alors, soit de l'intelligible confusément perçu (thèse cartésienne), soit simplement l'occasion naturelle d'une appréhension nouménale directe. Voir Cahiers I et II.

ainsi dire à la base, comme une condition de sa possibilité interne, gît un élément d'ordre strictement intellectuel, donc un élément nouménal, que nous pouvons appeler un « élément de signification » transcendante. L'objet de cette signification (l'essence en tant qu'essence, avec sa nécessité hypothétique) n'est « représentable » qu'indirectement, par l'élément même de représentation empirique et phénoménale; car s'il était représentable *en soi,* nous serions donc doués d'intuition intellectuelle. Mais, n'être pas représentable en soi n'est nullement synonyme d'être inexistant pour notre pensée objective. Précisément, nous avons constaté que toute connaissance objective renferme, outre une représentation directe, toujours relative à des objets matériels donnés, une « position absolue d'être », ou, si l'on préfère, un rapport implicite de l'objet phénoménal à l'Absolu, unité suprême et fin dernière. Au sein de toute intellection humaine, l'*élément de signification* objective enveloppe une relation ontologique à l'Absolu (1).

Ainsi pouvons-nous poser en principe, que l'objet direct de connaissance, chez l'homme, est *phénoménal* (sensible, ou relatif à du sensible) par son élément de représentation, *nouménal* par sa signification objective intégrale.

Grâce à cette distinction d'une représentation phénoménale et d'une signification nouménale dans tout concept objectif, il devient facile de transposer à nos fins la solution kantienne des antinomies, en l'épurant de son agnosticisme, sans d'ailleurs y introduire aucun ontologisme.

Reprenons d'abord le syllogisme équivoque, source commune des antinomies, d'après Kant:

« Quand un conditionné est donné, la série entière de ses conditions est donnée pareillement ».

Nous admettrons cette majeure, en remarquant seulement que, pour avoir un sens, elle doit supposer condition et conditionné sur le même plan d'être.

« Or le conditionné est donné (objectivement, dans l'expérience). »

Distinguons: le conditionné, c'est-à-dire le « concept objectif »,

---

(1) Sur cette implication logique de l'absolu, dans tout objet, comme terme transcendant d'une relation finie, se fonde la doctrine classique de l'*analogie de l'être,* qui est la vraie ligne de partage entre la métaphysique et l'agnosticisme à tous degrés.

est donné à la fois comme phénomène, par son élément de représentation directe, et comme noumène par sa signification objective totale, c'est tout concédé; au contraire, veut-on dire que le conditionné s'impose à nous, soit exclusivement comme phénomène (comme objet phénoménal), soit exclusivement comme noumène? ceci, à la différence de Kant, nous devrions le nier.

« Donc — essaie-t-on de conclure — la série entière des conditions de l'objet conditionné est donnée avec lui ».

Cette conclusion appelle une distinction correspondante à celle de la mineure: la série entière des conditions de l'objet comme *noumène* est donnée avec lui, sans doute: dans l'ordre nouménal, il n'y a pas de série régressive inachevée, infinie; mais la série des conditions de l'objet comme représentation *phénoménale* n'est donnée tout entière que dans la mesure où la relativité essentielle du phénomène comporte cette intégrité. (Un Scolastique reconnaîtra ici la distinction classique des « causae *per se* subordinatae » et des « causae *per accidens* subordinatae ».)

Il nous suffira d'appliquer cette distinction aux diverses antinomies, pour en résoudre le conflit apparent. (Voir, si l'on veut, l'exposé kantien des antinomies: Cahier III, Livre IV, chap. 3, § 2, b. pp. 177 et suiv.).

1° antinomie.

Thèse: « Le monde a un commencement dans le temps, et il est aussi limité dans l'espace ». (*Kritik der reinen Vernunft,* édit. Rosenkranz, Leipzig 1838, p. 338).

Antithèse: « Le monde ne peut avoir ni commencement dans le temps, ni limites dans l'espace » (*Ibid.* p. 338).

Le monde, c'est-à-dire *l'ensemble des objets de l'expérience possible,* est-il limité ou illimité?

Dans sa réalité *ontologique,* en tant qu'il s'oppose à l'Absolu comme sa participation créée, nul doute que le monde ne soit fini et limité (*sub ratione entis*).

Mais s'ensuit-il que le monde soit limité aussi *dans le temps et dans l'espace?*

Nous avons dit plus haut (Livre II, Sect. II, chap. 2) pourquoi nous admettons la réalité de l'étendue concrète et de la succession temporelle, dans les objets sensibles. Mais il est évident que l'induction qui permet de généraliser cette spatialité et cette temporalité à tout objet matériel, distributivement, ne nous dit rien

sur la possibilité en soi d'une infinité véritable des séries spatiales et temporelles.

La question de l'infinité ou de la non-infinité de ces séries n'a de sens, dans l'antinomie kantienne, que relativement au temps ou à l'espace considérés comme principes « contenants et totalisateurs » — finis ou infinis — des phénomènes (ce qui correspond à peu près à l'espace et au temps « imaginaires » des Scolastiques). Or, dans cette acception élargie, nos concepts de temps et d'espace expriment objectivement les *lois formelles* présidant à la construction ou à la reconstruction imaginative: comme lois constructives de nombres, de figures ou de durées, elles sont, chacune dans leur ordre, à priori, apodictiques et d'application indéfinie, en ce sens qu'elles ne renferment aucune clause qui restreigne leur champ temporel ou spatial d'application: leur infinité est négative et potentielle (Cf. Livre II, Section II, ch. 4, § 4, b); de ce chef seul, l'espace et le temps « imaginaires » seraient indéfiniment extensibles — quoi qu'il en fût, d'ailleurs, d'un espace et d'un temps réels. Mais à supposer même, qu'en vertu de ces lois, notre représentation *imaginaire* (« phénoménale »), spatiale et temporelle, du monde tendît essentiellement vers une limite, nous ne pourrions encore tirer de là aucune conclusion directe quant à la limitation ou à l'illimitation possibles de l'univers comme « chose en soi », dans un temps et dans un espace *absolus*. A partir de la seule représentation, induite ou construite, d'objets sensibles, aucune évidence décisive n'emporte donc notre assentiment rationnel soit vers la thèse, soit vers l'antithèse.

L'histoire de la philosophie illustre admirablement cet état d'impuissance ou d'indifférence de notre raison devant le problème de la limitation du monde empirique. Alors qu'un Héraclite et toute une lignée de théoriciens du « devenir », ou, dans une autre sphère de pensée, beaucoup de philosophes orientaux, n'éprouvent aucune difficulté à admettre un flux perpétuel et indéfini des choses matérielles, d'autres philosophes, tels souvent des métaphysiciens plus ou moins touchés par le nominalisme, arguënt, au contraire, de l'impossibilité d'un nombre infini ou d'une succession sans commencement. Et une fois de plus S. Thomas d'Aquin tient la voie moyenne. Acceptant, comme dogme révélé, le commencement *temporel* du monde, il n'estime pas possible de démontrer en raison cette vérité. Et, pour ce qui concerne l'*espace* et le *nombre*, s'il repousse l'infinité *actuelle* d'une grandeur, d'un *quantum* objectif quelconque, il n'hésite pas à reconnaître l'infinité potentielle de la

loi constitutive de la grandeur, du nombre ou de la multitude: « infinitum invenitur in potentia *in additione* multitudinis » (*S. th.* I, 7, 4, c). — Voir ci-dessus Livre II, Section II, chap. 2, § 3, c, pp. 119-121.

Rien ne nous contraint, pour esquiver la première antinomie, de prendre parti dans le débat qui divise les métaphysiciens. Puisque, selon nous, le besoin rationnel de « totaliser » n'est qu'une manifestation du report, que nous faisons implicitement, de toutes choses à un absolu, hétérogène à l'ordre phénoménal, le problème de la « totalité des conditions », dans ce qu'il offre d'objectivement inévitable, ne concerne pas la distribution interne du monde phénoménal: que les séries empiriques soient, comme telles, limitées ou illimitées, elles ne sauraient venir en conflit avec l'unité transcendante exigée par la raison. A l'inverse de Kant, nous acceptons pour valable cette exigence métaphysique, et néanmoins, comme lui, nous opposons une fin de non-recevoir aux deux termes de l'antinomie.

2e antinomie.

Thèse: « Toute substance, dans le monde, est composée de parties simples » (*op. cit.* édit. Rozenkranz, p. 344).

Antithèse: « Aucune chose, dans ce monde, n'est composée de parties simples » (*Ibid.*).

Le problème auquel répondent contradictoirement la thèse et l'antithèse, est celui de la divisibilité limitée ou illimitée des objets étendus dans l'espace. Le dernier élément constitutif des choses est-il monade simple ou atome étendu?

Encore une fois, notre solution de l'antinomie se rapproche de celle de Kant, sans se confondre avec elle.

L'exigence rationnelle d'une totalité achevée de conditions régressives ne porte que sur les réalités absolues: dans l'ordre nouménal, sans conteste, l'unité intelligible élémentaire doit être l'unité objective de la substance, la monade, véritable atome intelligible (1).

---

(1) L'unité substantielle, dans les systèmes scolastiques, peut elle-même être composée, et par conséquent divisible, mais seulement en principes *incomplets*, incapables de subsister isolément, et intelligibles seulement dans et par la substance *une* (matière et forme matérielle).

Mais faut-il pour cela que l'étendue spatiale, condition matérielle et inintelligible des objets, se résolve elle-même en un nombre limité d'éléments encore étendus, mais ultérieurement indivisibles? Quelle nécessité *rationnelle* pourrait-on invoquer à l'appui de cette thèse? Beaucoup de philosophes ne donnèrent-ils pas, au contraire, leur suffrage à l'antithèse, en affirmant la divisibilité indéfinie de tout ce qui est continu spatial? Des uns ou des autres, qui a raison? Les premiers rabattent sur la représentation sensible d'étendue les conditions nouménales de la substance; les seconds étendent à la substance (à l'objet en soi) les propriétés du mode sensible de l'étendue. De part et d'autre, il y a confusion, au moins partielle, du sensible et de l'intelligible.

A vrai dire, la loi de continuité spatiale qui régit toute représentation sensible, loi inductive ou constructive, objective ou subjective, peu importe ici, n'affirme ni ne nie la divisibilité indéfinie de l'objet réel: elle n'assigne aucune limite nécessaire de la division, *qui dépend d'autres conditions encore* que de la simple continuité; c'est tout. Il en irait d'ailleurs autrement si l'étendue des géomètres constituait l'essence intelligible des choses matérielles, comme l'ont cru les Cartésiens orthodoxes.

Dans la seconde antinomie comme dans la première, reconnaissons, avec Kant, que les deux termes opposés sont également dénués de nécessité à priori. Cela n'empêche pas que l'un ou l'autre de ces termes ne puisse être suggéré par des considérations d'un ordre différent, comme seraient des approximations inductives, des simplifications heureuses dans l'expression mathématique des lois physiques, et ainsi de suite. L'opposition peut renaître, et renaît effectivement, entre les théories empiriques diverses de l'étendue concrète, entre la physique du continu et la physique du discontinu; mais la raison pure ignore ce conflit surgi en dehors d'elle.

3ᵉ antinomie.

Thèse: « La causalité déterminée par les lois de la nature n'est pas la seule d'où dérivent tous les phénomènes du monde: il faut, pour les expliquer, admettre aussi une causalité libre » (*op. cit.* édit. Rosenkranz, p. 353).

Antithèse: « Il n'y a pas de liberté, mais tout, dans le monde, arrive suivant des lois naturelles » (*Ibid.*).

Peut-être ne sera-t-il pas inutile de rappeler que cette antinomie

fameuse du déterminisme et de la liberté ne consiste pas, à proprement parler, dans l'opposition entre le déterminisme ontologique et le libre-arbitre, mais plus immédiatement dans la contradiction entre le *déterminisme empirique* (la succession irréversible de phénomènes définis) et la *causalité métempirique* en général, pour autant que les effets de celle-ci s'insèrent dans l'ordre phénoménal. Cette dernière causalité est appelée par Kant, « causalité libre ».

Les Scolastiques ont des théories très précises sur le rapport qui relie la causalité métempirique en général et la causalité libre au sens plus restreint, c'est-à-dire celle qui s'exerce par libre choix. Il y a dans ces théories, à côté de principes dominants et incontestés, expression de véritables nécessités de la raison, pas mal de points délicats et discutables, où le heurt des opinions semble provenir surtout de l'improportion fatale de nos concepts analogiques à représenter l'essence des réalités transcendantes. Sans aborder ici ces problèmes subtils, dont l'obscurité est celle même qu'une épistémologie prudente ferait prévoir, nous envisagerons l'antinomie de la causalité et de la liberté dans les termes généraux où Kant la renferme.

Posée de cette manière, elle se résout sans peine, à condition de rapporter la thèse à l'ordre nouménal, et de concéder — ou de transmettre — l'antithèse pour l'ordre des purs phénomènes (considérés précisivement comme phénomènes). C'est la solution kantienne, sous cette réserve toutefois que la liberté nouménale, affirmée par nous, n'est admise par Kant que *problématiquement.* Entre la liberté nouménale et le déterminisme empirique, la contradiction logique n'existe pas, puisque l'exercice d'une causalité transcendante ne doit pas nécessairement modifier l'ordre régulier de succession des phénomènes. Et ceci suffit à écarter l'antinomie.

Certes, on pourrait en pousser plus profondément l'examen, et se demander si, dans l'ordre sensible même, la loi de causalité ontologique (prise intégralement) se confond avec le déterminisme strictement empirique. Peut-être arriverait-on à devoir caractériser le déterminisme empirique, moins comme une loi effective que comme une *loi-limite,* que nous appliquons à l'interprétation des phénomènes à la manière d'un postulat méthodologique (1). Car, à tout prendre, dans la solidarité universelle des êtres, sont-ce les

(1) Nous avons touché ce point dans notre étude: « Science empirique et psychologie religieuse. » *Recherches de science religieuse.* Paris 1912, n° 1.

causes qui déterminent les fins, ou les fins qui règlent les causes? Réservons ce sujet. Notre solution actuelle de la troisième antinomie ne préjuge pas la valeur de l'antithèse appliquée aux seuls phénomènes: que nous devions, ailleurs, l'affirmer, la graduer ou la nier, il n'importe guère au point de vue épistémologique fondamental où nous nous plaçons ici.

4e antinomie.

Thèse: « Il existe dans le monde, soit comme sa partie, soit comme sa cause, un être absolument nécessaire » (*op. cit.* édit. Rosenkranz, p. 360).

Antithèse: « Nulle part n'existe un être absolument nécessaire, ni dans le monde, ni hors du monde comme la cause extérieure de celui-ci. » (*Ibid.*).

Dans cette antinomie, la thèse est fondée sur notre exigence rationnelle d'achèvement, de totalisation des conditions de l'*existence.*

Si cette exigence devait recevoir satisfaction dans l'ordre du « représentable », du « phénoménal », c'est-à-dire dans l'ordre des objets conceptuels de notre entendement, elle nous jetterait en grande perplexité: car un être absolument nécessaire ne saurait être *représenté* par des phénomènes, à quelque degré d'unification ou de totalisation qu'ils atteignent: il échappe par définition à l'étreinte immédiate de nos concepts; mais alors, comment le connaître?

Aussi Kant ne concède-t-il à notre exigence spéculative d'un absolu existentiel qu'un objet purement « idéal », sorte de personnification de cette exigence même, supposée satisfaite: savoir l'*idée* « régulatrice » ou « heuristique » d'Etre nécessaire; c'est-à-dire un « noumène négatif », un non-phénomène, désignant, tout au plus, une réalité problématique dans la sphère inconnaissable des purs intelligibles.

Notre solution ressemble à la solution de Kant en ce sens seulement que nous reportons, comme lui, la possibilité de la *thèse* dans l'ordre nouménal pur. Nous différons de lui en ce que nous démontrons, non seulement la possibilité négative, mais la nécessité *objective* d'un Etre absolu: nous trouvons celui-ci implicitement affirmé, comme « noumène positif », dans tout jugement.

Quant à l'antithèse, elle est nécessairement vraie appliquée au

monde phénoménal (sensible), puisque tout phénomène, restant, par définition, soumis à la mutabilité selon le temps, pourrait donc, absolument parlant, *ne pas être*. Dans le monde essentiellement contingent des phénomènes, il n'y a pas de place pour une existence absolument nécessaire. On ne peut même concevoir, ajoute l'antithèse, un être nécessaire qui serait en dehors du monde, mais connaissable *seulement par rapport à celui-ci*, comme sa cause: une pareille cause, en effet, définie par sa seule action dans le monde phénoménal, inaugure des séries temporelles, et n'est donc, *comme cause*, nullement « hors du monde ». En d'autres termes, s'il existe un Etre nécessaire et absolu, ce n'est pas en tant que cause du monde phénoménal qu'il est nécessaire et absolu: sa nécessité interne découle d'une autre source.

Remarque sur la quatrième antinomie.

Notre solution, en écartant la difficulté dialectique de cette antinomie, et par le fait même, en neutralisant l'objection kantienne, n'éclaire pas encore le fond du problème soulevé. La métaphysique thomiste de la connaissance offre mieux que cette échappatoire sommaire. Elle répond, en effet, aux deux questions suivantes, qui s'imposent à qui veut, en résolvant l'antinomie cosmologique de l'existence, jeter les bases positives d'une théodicée; et c'est bien la prétention des Scolastiques, qui, presque unanimement, démontrent *a posteriori*, par la nécessité d'une cause première des réalités finies, l'existence du Dieu transcendant.

Voici ces deux questions:

1° Comment le transcendant peut-il être connaissable par des concepts qui ne « représentent » directement que des objets sensibles, phénoménaux?

2° Comment l'exigence causale permet-elle de conclure à l'existence d'un Etre transcendant?

On reconnaît le problème de l'analogie de l'être, abordé par les deux voies de l'essence et de l'existence.

A la première de ces questions, qui s'est présentée à nous constamment dans le Livre II, nous avons répondu que l'affirmation de l'Etre absolu, contenue implicitement dans toute connaissance objective, empruntait la forme même du dynamisme naturel, de l'appétit foncier, qui oriente notre activité intellectuelle, par delà toute limite concevable, vers l'assimilation d'une fin objective illimitée.

Et nous avons expliqué en détail les caractères de cette immanence dynamique de l'Etre divin à notre entendement.

A la seconde question aussi, nous avons déjà répondu très nettement quant au fond. Mais peut-être attend-on de nous une réponse plus expressément formulée en termes de « causalité ».

Plusieurs philosophes, parmi les Scolastiques nominalistes et parmi les Modernes, ont signalé, à propos de la démonstration de Dieu comme Cause première, une difficulté qui n'est pas tout-à-fait vaine.

Admettons, dit l'auteur du Traité des *Theoremata* (longtemps attribué à Duns Scot), qu'il y ait des causes, et que dans les causes essentiellement subordonnées, il faille s'arrêter à une cause première. Quelle sera la perfection nécessaire de cette cause première en tant que cause? Au moins la somme intensive des perfections de ses effets, pas davantage. Mais la somme des perfections d'effets finis est finie. L'infinité de perfection de la cause première ne peut donc se démontrer par la voie de la causalité (Voir Cahier I, p. 114 sq.). Occam, de son côté, par un raisonnement un peu différent, aboutit à une conclusion semblable (Voir Cahier I, p. 140 sqq.). Kant enfin, dans son examen critique de l'argument cosmologique (Voir Cahier III, pp. 197 sqq.), fait une remarque de portée très analogue. Voulant montrer que cet argument s'appuie fallacieusement sur la preuve ontologique, il le divise en deux thèses échelonnées: 1. L'objet conditionné, donné dans l'expérience, suppose une condition inconditionnée (une cause incausée), c'est-à-dire exige un être nécessaire. 2. L'être nécessaire est identiquement l'être absolument parfait (Dieu). La seconde étape, dit Kant, ne saurait être franchie que moyennant l'argument dit « à priori ». Quoi qu'il en soit de la vérité de cette assertion (que nous avons essayé d'expliquer dans le Cahier III, pp. 198-200), la pensée de Kant sur le point qui nous occupe n'est pas douteuse: l'argument de causalité, à mettre les choses au mieux, conduit seulement jusqu'à une condition première, nécessaire dans l'ordre de l'existence; mais l'existence nécessaire n'est pas encore l'existence d'un Etre unique et infiniment parfait; comment, par exemple, démontrer *analytiquement* qu'il ne puisse coexister plusieurs êtres nécessaires, etc.?

Ces critiques nous paraissent instructives, parce qu'elles montrent à quelle déformation de concepts expose un usage trop extérieur, trop purement dialectique, du principe traditionnel de causalité. Déformation très compréhensible, d'ailleurs, chez des phi-

losophes imbus de l'esprit nominaliste. Lorsque l'on s'en tient, en effet, à la notion descriptive de la *causalité* comme « conditionnement » préalable, ou de la *nécessité* comme impossibilité quelconque de ne pas être, il est bien difficile, malgré un sentiment sourd d'évidence, de voir pourquoi une cause incausée, premier anneau d'une chaîne de causalités subordonnées, devrait, sous peine de contradiction interne, être intensivement infinie; ni pourquoi l'existence nécessaire devrait logiquement appartenir à un être unique et absolument parfait.

Ce *pourquoi,* S. Thomas, et la plupart des Scolastiques avec lui, nous le disent; mais qu'on veuille remarquer sous quelle forme. Si la cause incausée et la nécessité d'être, désignent, analytiquement, le Dieu strictement transcendant, l'unique Absolu, c'est que, dans la métaphysique du Saint Docteur, l'une et l'autre de ces appellations (cause, nécessité) traduit immédiatement les relations internes et fondamentales de l'*être* selon l'acte et la puissance: la *cause* incausée est transcendante parce qu'elle est actualité pure, l'être *nécessaire* est infini parce qu'il est l'être par essence (*ens cujus essentia est esse*).

Est-ce le principe de causalité qui permet à S. Thomas ces identifications? Sans doute; mais c'est le principe de causalité entendu au sens profond où il est une application du principe premier de l'*être:* « l'être est », c'est-à-dire l'être, en tant qu'être, est de plein droit; il se justifie par sa position même; il est totalement intelligible. Affirmer de quoi que ce soit: « cela est », sans en affirmer, au moins implicitement, la parfaite intelligibilité médiate ou immédiate en tant qu'*être,* ce serait donc formuler un jugement faux et contradictoire (1). Ne confondons le principe métaphysique de la causalité transcendante, ni avec le principe empirique de causalité (cela va de soi), ni même avec une certaine transposition symbolique de notre propre causalité volontaire, aux agents extérieurs. L'analogie de notre action peut, sans doute, nous aider à nous représenter le mode interne d'exercice des causes, mais ne nous fournit aucun moyen de démontrer rigoureusement celles-ci

(1) Si quelqu'un nous demandait pourquoi, dans ce livre, au lieu de reprendre purement et simplement ces formules classiques — entièrement justes, et *per se notae* — nous avons préféré engager notre épistémologie dans les détours de la « finalité intellectuelle », nous le prierions d'essayer d'expliquer le sens précis et de définir l'évidence de ces axiomes: il constatera que nous n'avons fait qu'en exposer le contenu implicite et en analyser la cognoscibilité « quoad nos ».

par leurs effets. Pour démontrer une cause transcendante, à partir d'un effet fini, il faut que notre esprit éprouve, dans cet effet même, une limitation objective: et non pas une limitation quelconque, mais une limitation d'acte ou d'*esse*. Alors seulement il lui apparaît que l'objet fini n'est intelligible que par l'appel d'un complément infini d'intelligibilité. Le principe transcendant de causalité exprime cette révélation, complémentaire et simultanée, de la contingence objective et de l'Absolu qui la fonde, du degré d'être et de la Perfection éminente qui le mesure.

Pour que cette révélation, en nous, soit possible, deux conditions opposées doivent entrer en jeu: une condition empirique, l'immanence en nous d'un objet fini, — et une condition transcendantale, l'exigence latente, « naturelle », d'un absolu intelligible, d'un « infini ». La rencontre de ces deux éléments fait éclater, sous le regard de la conscience réfléchie, l'inconsistance intelligible de l'objet fini, c'est-à-dire sa contingence selon l'être.

Le lecteur n'aura pas manqué de noter une certaine ressemblance entre cette interprétation, que nous croyons traditionnelle, du principe transcendant de causalité et le processus métalogique de Jacobi ou du P. Gratry. D'après ces derniers, chaque aperception d'objet fini met en acte l'affirmation de l'Infini, latente, à l'état virtuel, au fond de notre nature intellectuelle. Cette affirmation ne serait pas nécessairement aperçue, mais elle existerait dans la texture même de notre pensée objective, où une analyse attentive pourrait la déceler.

Dans ses éléments essentiels. la doctrine de Jacobi, ou du moins celle du P. Gratry, est-elle vraie? est-elle fausse? Nous dirions plutôt qu'elle est incomplète et ambiguë.

Quelque chose, au fond de nos aperceptions particulières, doit déterminer et nécessiter l'affirmation de l'Absolu transcendant, sinon jamais nous ne démontrerions analytiquement, à partir des objets finis, l'existence de l'Infini. Mais voici, semble-t-il, le point précis où une distinction s'impose: l'affirmation de l'Infini est-elle ou non, comme affirmation implicite, une condition *constitutive* de nos aperceptions particulières d'objets?

Si non, si elle n'est, par rapport à l'objet primaire de notre entendement, l'objet fini, qu'une condition concomitante ou subséquente, elle commandera seulement, à l'occasion de chacune de nos aperceptions et en vertu d'une nécessité subjective, un acte de « foi rationnelle » en l'Absolu transcendant; le passage à l'infini sera une véritable « synthèse à priori », naturelle, légitime même, mais

non justifiée par une nécessité strictement spéculative, scientifique: à ce passage, en effet, l'entendement pourrait se dérober sans contradiction logique.

Si oui, c'est-à-dire si l'affirmation de l'Infini est une condition logique préalable et réellement constitutive de toute aperception d'objets finis, alors, certes, elle prend une valeur de nécessité théorique, car nous ne pourrions la refuser ou la rétracter sans contradiction flagrante. Mais il faudrait ajouter, sous peine de glisser dans l'intuitionnisme ontologiste, que cette affirmation transcendante, condition dynamique constitutive de l'objet pensé, n'a rien de commun avec une « vision des objets en Dieu », ni avec une « idée innée », fût-ce seulement « virtuelle » au sens cartésien. Purement implicite et « exercée » dans l'aperception des objets finis, elle ne peut s'expliciter que dialectiquement, par réflexion et analyse.

Ne cherchons point à deviner ce qu'ont voulu dire — et peut-être incorrectement exprimé — Jacobi ou Gratry. De l'alternative qui vient d'être posée, nous n'avons à retenir que la constatation suivante: opter pour le premier de ses deux termes, autrement dit, laisser l'affirmation implicite de l'Absolu divin en dehors de la structure intelligible de l'objet fini, c'est vouloir opposer aux conclusions agnostiques kantiennes le simple fait d'une impulsion instinctive de la raison, impulsion — ô ironie — que Kant proclame tout le premier; au contraire, opter pour le second terme, c'est, pratiquement, s'engager à fournir une réfutation absolument radicale de l'agnosticisme kantien à partir des exigences méthodologiques de la Critique même.

On aura remarqué que la solution kantienne des antinomies s'appuie, pour sauvegarder la part de vérité des thèses, sur la réalité problématique de ces « idées de la raison », qui sont comme les *limites idéales* des concepts objectifs. Dans notre solution, ces idées de la raison prennent une valeur absolue de réalité, car leur affirmation nécessaire, comme *objets en soi,* est vraiment « constitutive » de l'objet formel propre de notre entendement, et se trouve donc liée à la possibilité même de notre pensée objective. Elles ne perdent pas pour cela le rôle régulateur et méthodologique, si intéressant, que leur assigne Kant: elles restent l'*idéal* — mais l'idéal réel et subsistant — vers lequel tend, comme vers une limite mathématique, l'organisation progressive de l'*élément de représentation* (de l'élément d'origine sensible) dans nos concepts. Cha-

que plan inférieur d'être reflète la perfection du plan immédiatement supérieur, et tend indéfiniment à la rejoindre: le plan sensible imite, par sa coordination, l'unité intelligible qu'il ne peut atteindre. C'était là un point de vue cher à la grande époque scolastique; Kant, dans sa théorie des idées-limites, le retrouve partiellement: il l'aurait même retrouvé intégralement, s'il avait pu se libérer de certaines étroitesses de la première *Critique,* et reconnaître la valeur objective de cette Finalité, créatrice d'ordre et d'harmonie, qu'il analyse avec tant de perspicacité dans la *Critique du Jugement.* Les quelques lueurs précieuses, éparses dans les pages de l'*Opus posthumum,* l'œuvre inachevée de ses années de vieillesse, donnent à croire que la pensée de Kant, déjà lente et prudente de son rythme naturel, se trouva figée par l'âge avant d'avoir achevé une métamorphose dont les indices ne manquent pas.

III. *Critique de la " Critique ".*

Nous disions, dans le Cahier III (*Introduction,* p. X), qu'à notre sens, il était possible d'interpréter la pensée de Kant de manière à éviter les contradictions voyantes que certains commentateurs — psychologistes, hypercritiques ou néo-kantiens — se sont plu à y relever. Et nous fîmes de notre mieux pour démontrer, par notre exposé même du Kantisme, cette possibilité. Nous ajoutions cependant que nous dirions avec la même franchise, dans les Cahiers IV et V, quelles insuffisances graves nous croyions remarquer dans la Critique.

Il serait superflu de résumer ici les grandes lignes d'une « critique de la Critique », qui se trouvent ramassées déjà en propositions brèves, dans le Livre III de ce volume. Rappelons seulement une conclusion générale qui s'en dégage.

Chose étrange, c'est l'analyse même du point de vue initial de la Critique moderne — le point de vue de l'objet, considéré précisivement comme « objet phénoménal » — qui nous force à rectifier cette position méthodologique, moins vide de métaphysique qu'on ne croyait, et à constater qu'une « apparence objective » — ombre d'objet — se définit encore par relation à un Absolu nouménal. Le point de vue unilatéral du phénomène connaissable opposé à l'insaisissable noumène, se révèle donc artificiel et inconsistant. La donnée première de la Critique moderne repose sur un raffinement

de cet esprit abstractif, qui isole les uns des autres des aspects du Réel étroitement solidaires.

Kant ne niait point d'ailleurs, que l'attitude naturelle de l'esprit, celle qui précède les morcellements et les abstractions de la réflexion savante, ne fût l'attitude de l'affirmation ontologique: il admet toute la métaphysique « à titre de disposition naturelle » et se demande seulement si elle est possible « à titre de science ». (Voir *Critique de la raison pure,* 7e édit., Introduction VI).

Pour dépasser le Kantisme à partir du Kantisme même, il fallait donc découvrir l'Absolu métaphysique parmi les conditions constitutives d'un objet incontestablement donné « à titre de science ». Or, le minimum incontestable d'objet donné « à titre de science » est, selon Kant, l'objet d'expérience, c'est-à-dire l'objet donné comme phénomène; minimum incontestable, parce que, manifestement et de l'aveu de tous, on ne peut descendre en-dessous sans rendre impossible toute conscience objective.

Avons-nous tort d'accepter, provisoirement, ce minimum pour base de notre examen de la philosophie critique? S'il apparaissait même, après une étude attentive, qu'en nous restreignant, par méthode, à ce minimum, nous avons coupé toutes les voies d'accès à la métaphysique, le mal ne serait pas bien grand: nous aurions, certes, perdu un moyen direct et commode de réfuter Kant sur son propre terrain; mais qu'en conclure, sinon que nous avions consenti trop de sacrifices au point de départ? Le Réalisme métaphysique, appuyé sur l'évidence commune, demeurerait ce qu'il était: un bloc sans fissure, qui s'impose par lui-même, parce que, en dehors de lui,tout est impuissance ou contradiction latente. Et nous pourrions donc encore, à bon droit, reprocher à Kant de diminuer arbitrairement les certitudes premières. Mais nous ne croyons pas, vraiment, que le Réalisme traditionnel soit réduit à se replier ainsi sur ses défenses principales et inexpugnables.

Devant le problème de la connaissance, nous pouvons procéder, avec Kant, et pour des raisons de méthode, un peu comme le géomètre, qui transpose la réalité complexe en un jeu, aussi restreint que possible, de variables aussi abstraites que possible, et retrouve des « invariants » sous la variabilité même; en critique, nous convenons de partir de l'aspect relatif de l'objet, aspect que personne ne conteste et ne saurait contester: si nous retrouvions, sous la relativité même de cet objet, l'absolu métaphysique, notre conclusion, appuyée sur un moindre nombre de présupposés, n'acquerrait-elle pas, sinon plus de valeur intrinsèque, du moins plus

de portée polémique? Il faudrait même ajouter, pour juger tout-à-fait équitablement les méthodes critiques, que le traitement hautement abstrait, et pour ainsi dire algébrique, d'une question demeure rarement sans projeter sur elle des clartés plus nettement définissantes.

Nous nous sommes donc efforcé de mettre en lumière, en partant d'un minimum de présupposés, la signification transcendante implicite de toute représentation objective de l'entendement: l' « invariant » métaphysique. Notre fil conducteur fut constamment cet axiome très simple et parfaitement évident de la Scolastique traditionnelle: qu'avec une essence abstraite on ne fait pas de l'existence, ni avec du formel de l'actuel, ni avec du logique pur du réel; bref, qu'avec de la *puissance* on ne fait pas de l'*acte*.

Appliqués à notre problème critique, ces truismes signifient, qu'après avoir vidé les représentations, formes et rapports logiques de tout ce qui y ressortissait à l'ordre absolu de l'acte, il serait bien étonnant que l'on réussît, par une combinaison quelconque de ces abstractions, à en faire jaillir l'actualité même que l'on en avait radicalement écartée. Aussi, le plus merveilleux échafaudage immanent d'abstrait, de formel, de logique pur, ne saurait, par soi, justifier l'affirmation d'une subsistance ni d'une possibilité de subsistance.

Et voici maintenant la difficulté inextricable où s'embarrasse la philosophie kantienne. On y postule la conscience objective, c'est-à-dire la représentation de l'objet, comme objet, dans des jugements. Or, qu'est-ce que se représenter un objet comme objet, sinon se le représenter tout au moins comme subsistance possible, le rattacher comme essence à un acte existentiel possible et donc indirectement à un Acte totalement acte? Sans la présupposition implicite d'un ordre absolu des possibles (avec tout ce qui s'ensuit logiquement), la conscience *objective* elle-même (c'est-à-dire la conscience, illusoire ou non, d'un rapport de vérité) devient logiquement impossible, faute d'un terme extérieur de référence: il ne reste plus dans la conscience qu'une organisation synthétique de phénomènes, que rien ne rapporte à l'objet plutôt qu'au sujet.

Mais, dira-t-on, Kant n'a-t-il pas considéré, de tout temps, la raison comme une fonction transcendantale d'objectivation? la Critique ne discute pas cette fonction, elle en examine seulement l'application possible aux données. Et même, n'est-ce point sur l'objectivité transcendantale de la raison que se fonde, d'après Kant, la réalité de « choses en soi »?

On peut, certes, comprendre ainsi le Kantisme: ce fut notre

interprétation dans le Cahier III. Et nous voilà, semble-t-il, sur le point de nous entendre. (Voir plus haut, Livre III, chap. 2, § 3, proposition 6, Remarque) Pourquoi, après un moment d'optimisme et à y regarder de plus près, devons-nous constater que le fossé subsiste entre la conception kantienne et la conception réaliste? Parce que le philosophe critique ne veut considérer la fonction transcendantale même d'objectivation qu'à titre de pure condition logique « indéfinie » — comme une clause universelle et indéterminée d'absolu objectif, tombant du ciel de la raison, telle une prédestination globale et extrinsèque, sur les phénomènes. Le tort de Kant est d'en être resté, par atavisme wolfien semble-t-il, à cette affirmation dogmatique et stérile d'un indice logique d'absolu posé indifféremment sur les phénomènes. Conduit jusqu'à ce point, le problème de l'objet exigeait d'être approfondi: il fallait rechercher sous quelles conditions l'application d'une clause d'absolu à des phénomènes était concevable, c'est-à-dire essayer de définir ce que cette application suppose logiquement de la part de ses deux termes.

En fait, Kant ne tire aucun parti de l'acte transcendantal d'affirmation, que pourtant il suppose. En formulant les conclusions agnostiques de la *Critique de la raison pure,* il se rabat sur les seules relations formelles et statiques de la connaissance. L'affirmation de la « chose en soi » reste un épisode inexploité.

Mais alors, étant donnée cette limitation arbitraire de point de vue, la Critique prouve-t-elle encore quoi que ce soit, concernant la valeur de nos connaissances? Oui, elle prouve réellement quelque chose; mais exactement ceci: que *si* l'objet immanent (l' « intelligibile in actu ») n'est qu'une unité synthétique et purement formelle de phénomènes (ou de représentations), en vain espérerait-on en déduire, par voie d'analyse, une métaphysique — comme d'ailleurs, il serait vain aussi d'espérer y découvrir une raison décisive contre la possibilité d'objets métaphysiques.

Cette conclusion conditionnelle, aucun réaliste — sauf un rationaliste cartésien-wolfien (1) — ne fera de difficulté de l'admet-

(1) Qui pose en dogme le « réalisme des essences », c'est-à-dire l'inférence immédiate de l' « essence logique » à l' « essence réelle ». Le rationalisme wolfien admet la réalité objective — comme « possibles » — des essences synthétiquement construites par assemblage cohérent de *notes.* Ces *notes* étant, *en fait,* des éléments d'origine phénoménale, et non des éléments innés, directement intelligibles, Kant a beau jeu de ramener toutes les prétendues essences « possibles » à de simples degrés d'unification subjective des phénomènes.

tre. Elle fut fatale, certes, aux métaphysiques d'inspiration cartésienne; mais, entre le Réalisme dans son ensemble et la Critique, le vrai débat est ailleurs.

Si l'on accepte pour point de départ de la Critique ce logogriphe initial: « l'objet de conscience, comme objet phénoménal », la question vraiment litigieuse se formule correctement en ces termes: une représentation peut-elle prendre fonction d'objet, dans la conscience, en vertu d'une simple unité formelle de synthèse? ou, plus brièvement, un objet *purement* phénoménal est-il possible (dans la pensée)?

Est-ce oui? Nous n'avons plus alors à opposer à l'agnosticisme kantien — et même à celui, plus radical, des Néo-kantiens — que des chicanes de détail; car il n'y a pas, dans cette hypothèse, de justification théorique décisive du réalisme métaphysique.

Est-ce non? Alors, la Critique garde encore, à beaucoup d'égards, une portée générale très appréciable, mais ses conclusions agnostiques n'atteignent pas le réalisme aristotélicien, qui n'est point du tout un ontologisme rationaliste.

Cette seconde hypothèse, nous avons montré qu'elle est la vraie. A prendre le fond des choses, le Kantisme ne rencontre pas la Scolastique aristotélicienne, moins encore la synthèse thomiste: il l'ignore. Kant se méprit, lorsqu'il s'imagina avoir critiqué toute métaphysique passée, présente ou future, en critiquant la métaphysique rationaliste; contre celle-ci, la seule qu'il visât réellement, son raisonnement portait. Corrigeons sa méprise; et ses conclusions négatives se réduisent à ceci: l'inanité, dans l'ordre spéculatif, de tout « dogmatisme » métaphysique, ni plus ni moins, c'est-à-dire de toute doctrine prétendant poser des objets qui ne seraient, ni donnés dans une intuition, ni démontrables par une « déduction transcendantale » comme conditions logiques de possibilité d'objets donnés dans une intuition.

Les Scolastiques pratiquaient, et même professaient, depuis des siècles, cette exclusive, solennellement proclamée par le philosophe critique. Elle veut dire, pour eux, que, si l'objet métaphysique ne nous est pas donné, soit explicitement dans une intuition intellectuelle, soit implicitement comme condition universelle des objets de notre expérience, nous ne saurions en affirmer la réalité qu'au moyen de jugements indûment extensifs, dans lesquels le prédicat serait, par rapport au sujet logique, une pure ajoute instinctive ou arbitraire: or, cette catégorie-là de jugements « synthétiques à priori » parut toujours, à bon droit, aux logiciens scolastiques, non

moins qu'au philosophe de Königsberg, totalement dépourvue de véritable évidence rationnelle, c'est-à-dire de nécessité *objective-théorique* — quelle qu'en puisse être d'ailleurs la valeur *pratique*.

La Critique kantienne fut destructrice, non pas en raison du principe méthodologique que nous venons de rappeler, mais parce qu'elle omit de prendre en considération une hypothèse nullement chimérique: celle où *tout* objet, dans la conscience, serait intrinsèquement constitué, en tant qu'objet, par une synthèse d'acte et de forme, de telle manière que la réflexion analytique pût y discerner, non seulement les propriétés logiques d'échelonnements *formels*, mais les propriétés logiques d'exigences *dynamiques* — propriétés garanties les unes et les autres par la nécessité primordiale de la pensée objective comme telle.

IV. *Vie et conscience.*

Dans le Livre III, non moins que dans le Livre II, nous nous flattons d'être resté entièrement fidèle à la tradition réaliste scolastique, entendue selon son expression la plus fortement systématique, le Thomisme.

Nous permettra-t-on de rappeler, en finissant, que toute connaissance offre, d'après S. Thomas et les grands thomistes, deux aspects inséparables: celui d'une *vie* et celui d'une *conscience*. Comme vie, elle est une opération immanente plus ou moins parfaite; comme conscience, elle est l'immédiation totale ou partielle d'un acte avec lui-même. La conscience, considérée en soi et précisivement, ne crée aucun contenu de connaissance: elle est seulement la limpidité lumineuse qu'acquiert l'opération vitale dès qu'elle échappe, sur quelque point, à l'écran de la matière première; limpidité croissante à mesure que la vie est plus parfaitement « acte ». La conscience repose entièrement sur la vie. C'est la mesure, le mode et le contenu de la vie qui déterminent le mode, la mesure et le contenu de la conscience.

Au point culminant de la vie, dans la perfection absolue de l'Acte pur, aucune entrave intérieure, aucune opacité n'est possible: tout y est conscient comme acte, et tout y subsiste comme idée; c'est la *νόησις, νοήσεως νόησις*. La conscience, à ce degré divin de plénitude, ne comporte, dans son contenu nécessaire, aucune opposition de sujet et d'objet, puisque la perfection absolue de l'acte ne peut

avoir à surmonter aucune limitation interne. Toute opposition entitative de sujet et d'objet, dans une conscience, naît d'une imperfection soit de l'objet, soit du sujet, soit des deux à la fois — selon que le sujet, c'est l'expression de S. Thomas, « mesure » (limite) activement l'objet, ou que l'objet « mesure » (limite) le sujet, ou enfin qu'objet et sujet se limitent réciproquement.

Imperfection de l'objet, disions-nous. Ainsi Dieu lui-même connaît *objectivement,* dans sa puissance créatrice, la multitude infinie des « possibles », comme autant de limitations externes procédant de lui, et à travers lesquelles son être peut irradier; il connaît les objets finis *comme objets,* parce que leur limitation essentielle les distingue de lui; et il les connaît ainsi selon leur existence même, non par une sorte de choc en retour sur cette limitation réalisée, mais dans l'Intelligence créatrice qui la leur impose. *Mensurans, non mensuratus.*

Imperfection du sujet aussi. D'aucun sujet créé on ne peut dire qu'il soit, relativement aux objets, « totaliter mensurans ». Pourtant, à tous les degrés de l'intelligence, quelque chose est conservé du mode intuitif de la connaissance divine des objets, c'est-à-dire de cette conscience objective puisée dans la perfection « diffusive » et créatrice du sujet lui-même. Une faible trace en persiste à l'échelon modeste où se range notre intelligence humaine, par exemple, dans notre prescience, réellement déterminante, des produits de notre action (dans les « formae factivae »), ou bien dans l'apriorité universelle de l'intellect-agent, qui « actue » en nous les intelligibles (« quo est omnia facere »).

Et pourquoi notre connaissance intellectuelle n'est-elle plus que très imparfaitement intuitive, sinon parce que la vie de l'esprit, chez l'homme, n'est pas une vie de possession naturelle et de plénitude débordante, mais avant tout une vie chercheuse et preneuse d'objets, une vie d'acquisition et d'assimilation actives: *Intellectus humanus, tum mensurans res, tum a rebus mensuratus.*

Ici de nouveau, la conscience ne fait qu'éclairer et révéler, en nous, le courant de la vie, avec le butin qu'il charrie, avec les règles à priori qui l'endiguent, avec les obstacles qui l'enflent. Les objets entrent donc dans le champ lumineux de la conscience tout chargés d'infinie valeur dynamique, portés sur le flot incessamment grossi d'un désir naturel, qui ne les saisit que pour les entraîner aussitôt vers la pure Actualité de la Fin dernière. Car, pour expliquer la connaissance humaine sans l'appauvrir, il faut comprendre que le vrai, c'est-à-dire la possession intentionnelle de l'être, est

pour nous une fin; et que, par conséquent, tout objet particulier de notre pensée, devant être rapporté à cette fin, se révèle à nous sous la tension bilatérale — rétrospective et prospective — du Devenir actif où il s'insère. Seule cette finalité dynamique, accueillant l'objet et en « actuant » l' « intelligibilité potentielle », concilie les deux aspects, incontestables et opposés, de notre connaissance intellectuelle: la spontanéité et la passivité.

Beaucoup de problèmes insolubles que se pose l'épistémologie moderne — oscillant entre un formalisme irréel et un pragmatisme irrationnel — dérivent encore, nous semble-t-il, de la disjonction malheureuse, opérée dès la fin du moyen âge, entre l'aspect vital et l'aspect conscient de la connaissance. Ces deux aspects ne coïncident pleinement que dans l'intuition parfaite; il ne s'ensuit pas qu'en dehors de ce cas privilégié, ils ne conservent aucune zone d'indivision, ou que nous soyons réduits fatalement à les considérer à part l'un de l'autre.

D'avoir constamment refusé de pratiquer entre la vie et la conscience, entre l'activité et la spéculation, ou, plus généralement, entre l'acte et la forme, cette coupure injustifiée, voilà, selon nous, le mérite principal de l'épistémologie thomiste et le secret de sa valeur durable.

V. *Sujet du Cahier suivant.*

Si nous avons raisonné juste, une seule des solutions historiques du problème de la connaissance — jusqu'à la philosophie de Kant et de ses « épigones » inclusivement — réunit en soi, pour l'essentiel, la part de vérité de toutes les autres, sans rien contracter de leurs impuissances ou de leurs antinomies plus ou moins latentes. Nous avons exposé longuement — mais trop sommairement encore pour en faire apprécier la fécondité — cette solution moyenne de l'aristotélisme thomiste.

Ne semble-t-il pas qu'une philosophie qui peut revendiquer de tels avantages au regard du passé, demeure un des facteurs nécessaires de l'avenir? On peut croire sans témérité qu'elle barre définitivement un certain nombre de voies aberrantes et signale même des progrès possibles.

Il ne serait pas sans intérêt de la comparer maintenant avec les principales théories de la connaissance postérieures à la période kantienne — avec celles du moins qui conservent une portée actuel-

le. Aucune ne promulgue un évangile foncièrement nouveau: Kant fut sans doute le dernier en date des philosophes qui purent se vanter d'avoir fait, en épistémologie, leur « révolution de Copernic ». Mais sur les thèmes fondamentaux déjà enregistrés par la tradition, il reste place toujours pour des combinaisons et des variations originales; elles ne manquèrent point dans la philosophie contemporaine, parfois même elles ont été de réelle valeur. Le Thomisme n'aurait-il rien à y glaner?

Contrairement à une opinion trop répandue, la Scolastique est peut-être, de toutes les philosophies, celle qui demeure, en vertu de ses principes (sinon toujours en fait), la plus généreusement accueillante aux enrichissements successifs de la pensée humaine. Certes, ayant conscience de la pérennité des exigences rationnelles, dont elle a fait sa propre loi, elle prétend éprouver toute nouveauté à cette pierre de touche: intolérance nécessaire, dont elle se glorifie. Mais n'ignorant pas davantage la perfectibilité indéfinie des expressions humaines du vrai, elle n'estime pas que la tâche du philosophe soit jamais achevée. Elle pourrait impunément se permettre un très large éclectisme, et prendre son bien partout, justement parce que, chez elle, l'adoption d'éléments étrangers sera nécessairement une assimilation véritable, régie par des principes internes aussi stables et rigoureux que compréhensifs.

Nous examinerons, dans le Cahier VI, le rôle utile qui appartiendrait à une Scolastique ainsi entendue, parmi les essais ingénieux mais dispersés de l'épistémologie contemporaine. Qu'il s'agisse du Néo-kantisme, ou du Néo-hégélianisme, ou du Phénoménalisme intégral, ou du Pragmatisme, ou du Bergsonisme, ou du Nouveau Réalisme anglo-américain, elle apporterait, plus souvent qu'on ne le croit, non pas des hottées de solutions toutes faites, miraculeusement préformées dès le moyen âge, mais du moins des principes généraux de solution et une orientation vers des routes praticables.

INDEX ALPHABETIQUE ET ANALYTIQUE.

TABLE DES MATIÈRES.

SOMMAIRE DES AUTRES CAHIERS.

Impr. Ch. Beyaert — C. Houdmont-Cortvriendt, rue Gruuthuuse, 2, Bruges (Belgique)

SECTION ASCETIQUE ET MYSTIQUE:

N°s 1, 8, 11. — **La Prière de toutes les heures.** 3 séries de 33 méditations, par Pierre CHARLES, S. J., 32e mille. La série 5.00 fr.

N°s 2, 3, 4, 5. — **Lettres de saint François Xavier.** Nouvelle traduction française en 4 séries, par Eugène THIBAUT, S. J. La série 3.50 fr.

N°s 6, 7. — **Pratique et Doctrine de la Dévotion au Sacré-Cœur,** par Arthur VERMEERSCH, S. J., 6e édition, 2 vol. 16.00 fr.

N° 9. — **Le Miroir de l'âme,** de Henri DE HEMBUCHE DE LANGENSTEIN; traduit et annoté par Emmanuel MISTIAEN, S. J. 2.50 fr.

N° 10. — **Dieu est en nous, Vivons avec lui,** par Pierre CANISIUS de la T. S. Trinité, O. C. D., 2e édit. 2.75 fr.

N° 12. — **Le Gage des divines Fiançailles,** par HUGUES DE SAINT-VICTOR; traduit et annoté par Michel LEDRUS, S. J. 3.00 fr.

N° 13. — **Vers l'Union divine** *par les Exercices de S. Ignace,* par Louis PEETERS, S. J. 3.50 fr.

N° 14. — **La Légende de Nostre Dame.** *Miracles du moyen âge;* traduit et annoté par Jacques NOTHOMB, S. J., 2e édit. 6.00 fr.

N° 15. — **Autobiographie de S. Ignace de Loyola.** *Le récit du pèlerin;* traduit et annoté par Eugène THIBAUT, S. J., 2e édit. 4.00 fr.

N° 16. — **La Montée de l'âme vers Dieu** *par l'échelle des créatures,* par le bienheureux cardinal BELLARMIN, traduit et annoté par Jean-Baptiste HERMAN, S. J. 7.00 fr.

N° 17. — **Analyse des Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola,** par Jaime NONELL, S. J.; traduit de l'espagnol par Eugène THIBAUT, S. J., 2e édit. 9.00 fr.

N° 18. — **La Vision de Dieu,** par le Cardinal Nicolas DE CUSE (1401-1464); traduit par E. VANSTEENBERGHE, professeur de théologie à l'Université de Strasbourg. 6.50 fr.

N° 19. — **Sœur Emilie,** des Filles de la Croix. *Une âme mystique au temps présent,* par Victor COUTY, S. J., d'après Ch. RICHSTAETTER, S. J. I. Vie. 6.00 fr.

— **Recollectiones Precatoriae,** R. P. LEONARDI LESSII, S. J. 2.50 fr.

SECTION THEOLOGIQUE:

Cette section publie trois revues:

1) **La Nouvelle Revue théologique.** Abonnement au T. 52 (1926):
Belgique et France: 18.00 fr. Autres pays: 23.00 fr.

2) **Periodica de re canonica et morali Religiosis et Missionariis utilia.** Abonnement au T. XV (1926): 15.00 fr.

3) **Revue des Communautés Religieuses.** *Texte et commentaire des documents du Saint-Siège. Consultations. Mélanges. Chroniques.*

Paraissant tous les deux mois.
Belgique et France: 8.50 fr. Autres pays: 11.00 fr.

N°s 1, 2, 3, 4. — **Theologia moralis.** *Principia — Consilia — Responsa* — 4 vol. in-8°, auctore A. VERMEERSCH, S. J. Vol. I: 14.50 fr. — Vol. II: 27.00 fr. — Vol. III: 35.00 fr. — Vol. IV: 6.00 fr.

Nos 5, 6, 7. — **Epitome iuris canonici,** auctoribus A. VERMEERSCH, S. J., et J. CREUSEN, S. J. Tomus I, 2a edit., 22.00 fr. — Tomus II, 2a edit., 20.00 fr. — Tomus III, 2a edit., 17.00 fr.

No 8. — **La Robe sans Couture. Un essai de Protestantisme catholique.** *La Haute Eglise allemande actuelle,* par P. CHARLES, S. J. 8.00 fr.

No 9. — **L'Extrême-Onction,** *Etude de théologie positive,* par Jean-Baptiste BORD. 12.00 fr.

No 10. — **Le Secret de la Confession,** par Léon HONORÉ, S. J. 10.00 fr

No 11. — **Religieux et Religieuses d'après le Droit ecclésiastique,** par Joseph CREUSEN, S. J., 3e édit. 7.50 fr.

No 12. — **Petit Catéchisme des Vœux solennels,** par Arthur VERMEERSCH, S. J. 1.50 fr.

No 13. — **Les Moniales.** *Discipline des vœux simples et passage à la profession solennelle,* par E. JOMBART, S. J. 1.50 fr.

No 14. — **Tabulae fontium traditionis christianae,** auctore J. CREUSEN, S. J. 4.50 fr.

No 15. — **Catéchisme des Vœux,** par P. COTEL, S. J.; 29e édit. par Emile JOMBART, S. J. 2.50 fr.

No 16. — **Facultates Apostolicae** *quas S. Congr. de Propaganda Fide delegare solet Ordinariis Missionum.* Commentaria in Formulam tertiam, auctore G. VROMANT, C. I. C. M. de Scheut. 8.50 fr.

Le Jubilé universel de 1926, par E. JOMBART, S. J. (Edition pour les fidèles). 1.25 fr.

L'extension du Jubilé en 1926, par J. CREUSEN, S. J. (Edition pour le clergé). 1.25 fr.

SECTION PHILOSOPHIQUE:

No 1. — **Principes d'Economie sociale,** par Valère FALLON, S. J., 3e édit. 10.00 fr.

No 2. — **Etudes sur la Psychologie des Mystiques,** par Joseph MARÉCHAL, S. J. T. I: 12.50 fr.; T. II (*en préparation*).

Nos 3, 4, 5, 7. — **Le Point de Départ de la Métaphysique,** par J. MARÉCHAL, S. J. Cahier I, II, III: chacun 12.50 fr. Cahier V: 25.00 fr.

— **De bonitate et malitia actuum humanorum doctrina S. Thomae,** auctore V. CATHREIN, S. J. (*sous presse*).

SECTION MISSIOLOGIQUE:

No 1. — **Un Jésuite Brahme,** *Robert de Nobili, missionnaire au Maduré* (1577-1656), par Pierre DAHMEN, S. J. Avec phototypie et carte. 5.00 fr.

No 2. — **Saint François Xavier.** *Procédés et méthodes d'apostolat,* par Alexandre BROU, S. J. 4.50 fr.

No 3. — **Manuel des Missions catholiques,** par Bernard ARENS, S. J. 24.00 fr.

No 4. — **Les Aspirations indigènes et les Missions.** *Compte rendu de la troisième Semaine de missiologie de Louvain.* 10.00 fr.

— **Vie de saint Amand, apôtre de la Belgique,** par E. DE MOREAU, S. J. (*en préparation*).


UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE TORONTO
LIBRARY

